

ميثم الجنابي



الاطمام على القوة والمثاب





الاهمام علي بن أبي طالب - القوة والمثال
أو التراجيديا السياسية للطوباوية التورية

نشرات



اسم المؤلف : ميشم الجنابي
عنوان الكتاب : الامام علي - القوة والمثال
تاريخ الطبع : ١٩٩٥ / ٢٠٠٠ نسخة
التصميم : محمد سعيد الصكار - باريس
اللوغو : صادق الصانع
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦ - ٣٢٠٣٩
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ - فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366 - 33039

P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

ميثم الجنابي

الاصمام على

القوة والمثال

مشهور





مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

مقدمة

ليست هناك من شخصية كبرى في تاريخ الإسلام استطاعت أن تستثير خفايا الوعي والضمير وتضارب المشارب والتقييمات كشخصية الإمام علي بن أبي طالب . فهو يبدو في مجمل كيانه الواقعي لفزاً ، وفي مجمل صورته التاريخية كياناً من الصعب احتواه . وهنا تجدر الاشارة إلى أنه لا يمكن الانسياق الكلي وراء لفظه الواقعي وكيانه التاريخي دون الوقوع في متأهات التبرير والانتقامية ، تماماً كما أن المفتر للبحث التعامل معه على أساس قواعد المنطق الصارمة . فهي ذاتها ستضطر إلى أن تكون جزءاً من عاطفة العقل الخطرة .

فالإمام علي من الشخصيات ، التي لا يلزم بالضرورة التعامل معها في مقولات الأحكام المجردة ومنطق السياسة المعاصرة وهم المصالح . فالتاريخ في شخصياته النبيلة أوسع وأعمق من أن يخضم لميزان تناقضاته المباشرة . والتاريخ الإسلامي سوف لن يكون بمقدوره أن يتجاوز تلك الذروة التي يستطيع معها القول بأن صارواه على يمكن أن يكون علياً آخر . وليس ذلك انتقاداً من إمكاناته في خلق الأمثلة الجديدة لما ينبغي ، بل إن مجرد اقناع الذات واقتناعها بمحاكاة شخصه سوف يجعل منها بالضرورة

شخصية مقلدة فاقدة لبريقها الحيوى ،لأنها لا تفعل الا على افتعال الوحدة الظاهرية .

من هنا فان المهمة المطروحة لمامي الان لا تقوم في اقناع القارئ بضرورة التشبه بالهام علي ، بل باتخاذه كما قال هو عن نفسه مرة ، عبرة للأخرين وهو ب فعل تواضعه المتسامي ، لم يقصد بذلك فرض مثاله الفردي على الآخرين لأنه ذاته لم يجد مثلاً يستحق الاسلام له سوى الله . أي انه انتزع من البداية معالم التقليد الأعمى ونوازع التعلق المتبولة ، التي أبى الصرام اللاحق الا ان يغرسه في أفندة قواه المحركة . وبهذا المعنى ، فان التاريخ يكون قد حوله الى احد المصادر المفرقة للأمة . وسوف يشير الكثير من مفكري الاسلام في معرض جدالهم مع فرق الشيعة المختلفة (الفالية منها خصوصاً) الى هذه الظاهرة . ولكنهم لم ينظروا اليه كسبب لهذه الخاتمة التي أدى اليها «منطق» التاريخ في ظواهره الصراعية . لقد أرادوا الكشف عن ان محاولة وضعه بالضد من المكونات الشخصية الأخرى للإسلام سوف يحوله بالضرورة الى مصدر للشقاق . وهذه حقيقة فيما لو جرى النظر اليها من خلال تقاليد «العقل الماكر» وأحكامه الجدلية في صرام الفرق . فالقرآن ذاته وشخصية الاسلام المركزية (النبي محمد) تحولا الى مصدر الشقاقي والخلافات الكبرى رغم دعوتهما الدائمة الى توحيد الله ووحدة الأمة . ولم تعق الوحدانية ايضاً عن ان «تبعد» وتستثير صيفاً عديدة من افتراء الأمة . الا أن هذه العملية ذاتها أفلحت في استئثار السمعي الباحث عن اسلوب النجاة ، او هادنته تقاليد علم تاريخ الفكر والنظريات الدينية والأديان والعقائد (الملك والنحل) بمفهوم الجماعة والفرقة الناجية . الا ان ما يميز جماليّة التاريخ الأول للإسلام هو افتقاده لروم العزلة والخلاف بين الفرد والجماعة (المسلم - الأمة) على أساس الانتفاء العقائدي للفرق . وقد أعطى هذا للصرام الممكّن في جوانب الأمة قيمته المتسامية . وفي هذا تكمن احدى قيمه الخالدة التي تضم المرء في حالة من الاحتكام الدائم أمام

الضمير والقناعة الشخصية . مما يجعل لكل فعل قيمة ، عادة ما يحدد عظمته أو رذالته تعمق الوعي الاجتماعي التاريخي اللاحق ، فيما يقوم لغزه الدائم في مدى تعبيره عن الحق .

وقد وعى الامام علي هذه الحقيقة عندما عبر عنها في احدى كلماته البليفة القائلة بان الحق لا يعرف بالرجال ، بل الرجال تعرف بالحق . أي انه عبر عن أحد المبادئ الكبرى للوجود الانساني ، او عن الفالد في علاقته بالعاشر ، تماماً كما ستتصوّغه تقاليد الاسلام فيما بعد بعبارة : ان القديم لا يقاس بالمحدث . ومن الصعب القول بان مخالب الغرور قد دغدغت خلجان ضميره الذاتي . لأن ذلك يفترض منا الاقرار بضعف حاله الأخلاقي . وهذا مستحيل . والا ستلزم ذلك منا الاقرار بمرارة الحرية وظلم الشمس ، او الاقرار بكل المفارقات الرذيلة باعتبارها وقائع مقبولة . غير أن هذه النتيجة تبقى ، ان أمكن القول ، من مكونات عوالم الهزيمة والانكسار وبالتالي لا علاقة جوهرية (عضوية) لها بعالم الحقائق والحق . فالأخير هو المستوى الوحيد الذي يمكن ان يعطي للمرء مكانته الفعلية في التاريخ وقيمة المستمرة في الوعي ، لانه يتعامل مع شخصياته الكبرى بالمعايير الجوهرية لما يمكن دعوته بالديمومة المتسامية .

ولهذا اهملت متممداً الاهتمام المفرط بالحيثيات الشخصية لحياته ، التي يمكن الرجوع اليها في كتب السير والتواريخ وكذلك الدراسات المولعة بهذا النمط من السرد المثير للعاطفة والاعجاب الفردي والمذهبي . ولم اعر اهتماماً بالأطروحتات والحجج العقائدية لرفع شانه ، لأن اسلوب كهذا لا يفعل في الواقع الا على افساد تذوق أقواله وأفعاله . ولم اسم لتطويقه لخدمة حارب السياسة العابرة ، لأنه لا معنى لذلك . والقضية هنا ليست فقط في أن من غير الدقة حشره في مفاهيم اليسار واليمين ، دعم عنك مفاهيم

الأصولية والوسط ، الراديكالية والمحافظة . فهو لم يفعل بوحي مقولات السياسة المعاصرة . انه سلك ، فيما لو حق لي استعارة العبارة الصوفية ، أسلوب التخلف بأخلاق الله . فقد كان خلقه القرآن في أحد نماذجه الوحدانية الإنسانية الرفيعة . ولهذا السبب لم أبحث فيه عما يمكنه ان يكون مؤيداً لشيء ما غير ذاته . فهو الأسلوب الوحيد الذي يمكنه ان يذلل كل الأطروحات الثانوية والاجتزاء الایديولوجي الباحث فيه عما يمكنه ان يشفى الغليل الذاتي للعقائدية - السياسية .

فالهام على من الشخصيات التي لا يلزم نحرها على مذبح المصالح العابرة . وقد أفلم الشري夫 الرضي لعد - ما ، عندما أعطى لما جمعه ونقمته وأحصاه وأضفاه من كلام الامام عنوان «نهم البلاغة» . الا انه شارك هنا ثقافة المرحلة في البحث عن بلاغة اللغة . وبغض النظر عن كل الحوافز القالمة وراء ذلك وظروف الصراع الواقعى ، فإن «البلاغة» الواردة فيه لا تمثل في جوهرها نهجاً له ، بقدر ما انها تعكس ، ان أمكن القول ، بلاغة الروم العلوي . فالكتاب هو بيان بلاغة الروم وحركيته الحالمة . و اذا كان علي بن أبي طالب هو مثالها فلأنه مثالها . وقد حدد ذلك أسلوب دراستي له . اي اتنى اتناوله لا من منطلق البحث المتعالي او الخنوم المذهبى ولا في قواعد الموضوعية المفتربة او العاطفية المستلبة .

لقد حاولت النظر اليه باعتباره «أنا»تنا القديمة . اي ان أعطى لوجوده التاريخي قيمة الاستمرارية الفعلية ، باعتباره مرآة صافية لرؤية الماضي والمستقبل ، ومثلاً لل فعل الحاضر في وحدة تناقضاته المغربية .

ميثم الجنابي

الباب الأول

الامام علي

وكينونة الاسلام الروحية

«الغلاة» وتعابير المصير الوجوداني

ان التاريخ لا يمتلك معنى دون مأساه الكبرى. لأنها المحك الحقيقي لوجودانيته والأسلوب النزهه لرؤيه خبایاہ. فالناریخ هو الخمیرة الوحيدة التي لا تفسدها الحذقة المبتذلة، وهو الكيان الوحيد، الذي يخترق الجميع بوعي أو دون وعي، ليكون الأساس الخفي لوجودنا الحالی. وفي حصيلته ما هو الا فعل أسلافنا. و اذا كان الوعي العادي عادة ما يتلمس ذلك في ذكرياته المفرحة - المترحة ، فانه حالما يتأنسی لتكويناته الجوهرية فانه سيكشف انذاك عن ان يكون وعيآ عادياً، ليندمج في نسيج الولع الاسطوري من كل شاكلة وطراز.

ومن الصعب ان نعطي لهذه العملية الشائكة من تداخل الماضي والحاضر في العقل والفعل طابعاً ما موحداً بفعل تباين القوى في مصالحها ورواها لما هو موجود. وفي مابین هذه البدايات والنهايات يكون مضمون استيعابنا حقائق التاريخ وهوياتنا المستقبلية. فاذا كان الوعي المنطقی هو الذي بامكانه ان يجتنئ ما لا يمكن فصم عرى وحدته الواقعية، فان السحرية الخلابة للشخصية العلوية في التاريخ

الاسلامي هي العينة النموذجية لتجربة المصير المحصرة بين قوة المثال ومساوية الواقع. اي كل ما يعطي له طابع الاستقامة الصعبة، التي كمن فيها سر الانكسار المتتنوع لوعي مكانته وحقيقة عند معاصريه ولاحقيه. وبغض النظر عن ان هذه الاستقامة الصعبة تبقى لحد- ما من ابداع الخيال الأخلاقي، وتجريديّة الوعي المنطقي لواقع التاريخ، الا انها تحفل مع ذلك بكل المكونات الفعلية لمعاناة الحق.

ولهذا فمن غير المجد البحث في شخصية الامام علي عن هوية المطلق. اذ من السهل الافراط في تعظيمه، تماماً كما ان من السهل التفريط في مأثره. ثم ان كل ذلك يؤكّد حقيقة سبق وان أشار اليها هو والتي يقوم فحواها في تقرير ضرورة التمسك بالاستقامة المعبدلة. واذا كانت هذه الصياغة تبدو في ظاهرتها زهيدة وفي بساطتها غاية في الابتدال ، فلأنها الأصعب بلوغاً والاكثر تعقيداً. فالتاريخ لم يمهل مبدعيه الفرصة الخالصة لتأمل ما يجري، ولم يهملهم عن مشقة تحيرهم أمام الألغاز. ومن العبث البحث فيما وراء التاريخ عما يمكنه ان يكون يداً محركة او عبرة إلهية. فاذا كان للتاريخ دراميته الخاصة، فان ذلك لا يعني بان أناسه ممثلين على مسارحه. والا لاستلزم ذلك مادة مسبقة قابلة للتأمل والتصنيف. فالمنشور الجبرى والغاني لا يفعل هنا الا على استثنارة تناقضات- الخلف. ومن الممكن ان تشكل هذه التصورات مصدراً للتأمل الأخلاقي - الروحي، الا انها لا تفعل في نهاية المطاف الا على حرق مقدماتها من أجل ان تمتلك معنى الاستمرارية والوجود.

ان هذا المنطق يفقد التاريخ ما في شخصياته الكبرى من معانٍ المحك الوجداني والعبرة الأخلاقية - السياسية.

ولهذا لم يؤد حماس «غلاة» الشيعة الا الى صياغة صورة اسطورية فاحشة في الكثير من مقوماتها وغاياتها عما بدا لهم مقدساً في شخصية الامام علي بن أبي طالب. فقد وجدت فيه الخطابية (اصحاب ابن أبي زينب أبي الخطاب (ت-١٤٣هـ) الكيان الصامت ، بينما النبي محمد هو الناطق. اي انهم حولوه الى الكيان الباطني لحمد الظاهري^(١). بينما وجدت المنصورية (اتباع أبي منصور) في آل محمد - السماء والشيعة- الأرض^(٢). في حين وجد بعض غلاة الامامية ان روح القدس كانت في النبي محمد ثم انتقلت الى علي ثم الى الآئمة^(٣). أما السبئية فقد طرحت فكرة المهدى المنتظر على مثال وشخصية الامام علي، معتبرة اياه حياً لم يمت وانه سيرجع الى الدنيا قبل يوم القيامة ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً^(٤). هذه الغلاة التي أدت بالشيعة المعتدلة أيضاً الى اعتبارها نموذجاً لا يمكن قبوله بغض النظر عن المحبة المفرطة للامام علي.

١) الأشعري: مقالات المسلمين واختلاف المصلين، بيروت، دار احياء التراث العربي (ب.ت) عن بتصحیحه هـ. ریتر، الطبعة الثالثة، ص ١٠.

٢) المصدر السابق، ص ٩.

٣) المصدر السابق، ص ١٤.

٤) المصدر السابق ، ص ١٥ . سوف لن أتطرق هنا الى الجدل القديم والمعاصر حول هوية عبد الله بن سبأ ، وفيما اذا كان فرداً حقيقياً أم صورة مختلفة أريد بها تشويه صورة الشيعة وابراز مغالاتها او هويتها اليهودية - النصرانية. ان جدلاً كهذا يمتلك دون شك قيمة علمية تاريخية، الا انه لا يغير من حقيقة وجود ظاهرة الغلاة، التي لا تعبّر في جوهرها عن فكر وممارسة الامام علي. ظاهرة الغلاة هي من ابداع الثقافة الاسلامية اللاحقة وصراعاتها الحادة، وافرازاتها المتطرفة تجاه مأسى العصر. اي انها تعكس في اسلوبها حالات الانعزal الذاتي المتطرف وسعيه لتذليل «الانحراف العام» من خلال الوقوف ضد الجميع.

وإذا كانت هذه الصيغة الاسلامية قد وجدت في الامام على ملازها الاخير، فإن في حياته ومماته ضربات تناغم أو تار سيكولوجيتها وأخلاقيتها. اي انها ظلت في اطار الفكر المجرد بعيدة عن ان تتطابق او تقترب مما هو جوهرى في مفاهيمه العملية. وقد ادى كل ذلك الى رد فعله الاولى، الذي ستجري صياغته لاحقاً باحدى العبارات المشهورة القائلة: «ملك في رجلان محب غال ومبغض قال». او ان تدرج في اطار حديث نبوي والذي ستعطي له الفرق الشيعية فيما بعد، وبالاخص الاسماعيلية مضموناً انطولوجياً - عقائدياً متساماً.

فسواء صحت الآراء المنتشرة في كتب التاريخ والسير والملل والنحل عن عبد الله بن سبأ أم لا، وعما اذا أراد علي قتله لغلوه فيه أم لا، فان مما لا شك فيه هو بروز ظاهرة الغلاة كجزء عضوي في تشكيل منظومات التقييم والممارسة السياسية التي أحاطت الامام علي بهالة من الاعجاب اللامتناهي^(٥). فاذا كان ابراز هويته «اليهودية» يسعى للكشف عن ان افكاره عن الامام علي ومصدره النوراني تستمد مقوماتها من بعض الافكار اليهودية، فان الآراء الأخرى المنسوبة له تسعى لادراجه في الغلاة الخارجين عن الاسلام.

^(٥) لقد وقف الاسلام منذ البداية بالضد من الغلو. ويتضمن القرآن الكثير من الآيات التي هاجمت غلو النصارى واليهود في انبیائهم. بل يمكن القول بأن الاسلام هو دین الاعتدال، الداعي في جوهره الى قيم الوسط. وليس صدفة ان تبني على هذا الأساس الواقعی لوسطية الاسلام الكثير من القيم الأخلاقية والسياسية عند مختلف الاتجاهات والمدارس الفكرية الاسلامية بما في ذلك في العالم المعاصر.

فالنويختي ينقل لنا على سبيل المثال رد عبد الله بن سبأ على سماعه خبر موت الامام علي بعبارة: «لو جئتنا بدماغه في سبعين صرة وأقامت على قته سبعين عدلاً لعلمنا انه لم يمت ولم يقتل ولا يموت حتى يملك الأرض»^(٦).

فالغلو الشيعي هو حصيلة تداخل المقدمات الاجتماعية والسياسية الفكرية. وقد لعب دوراً هائلاً في استثارة ظاهرة الغلو. و اذا كانت الفكرة المنسوبة الى الامام علي، بأنه سيهلك فيه رجالن محب غال و مبغض قال هي التعبير عن الموقف الأولي المناهض للغلو. فان التقىيم العلمي - العقائدي للظاهرة لم يجر الا في وقت متاخر. فالى جانب الانجازات العلمية في علم الملل والنحل الاسلامي، فإنه أفرز ايضاً ظاهرة التحيز المذهبي الذي جعله يدرج بـ«غلو علمي» أغلب فرق الشيعة في الغلابة، وبالتالي اخراجها من حضيرة الاسلام.

والقضية هنا ليست فقط في انه لم يقتتن بموت علي حتى في حالة شهوده العياني لدماغه وشهادة أناس لا يشك في صحة شهادتهم، بل وفي علمه(!) انه لم يقتل ولن يموت حتى يملك الأرض. ومن الصعب فهم هذه الصياغة في عنادها المفرط واتهامها المشاكس لأدلة السمع والبصر، خارج ملموسية الماضي والمصادر الثقافية لعباراته. فالتعامل مع عبارات الماضي ومصادرها الثقافية لابد وأن يؤدي الى سوء الفهم في حالة النظر اليها في ضوء التفكير المعاصر ومنطقه المجرد، تماماً بالقدر الذي لم يخلص أصحاب الماضي من سوء النية ترشيحهم لكل ما قبل ويقال من خلال مسافة العقائدية الضيقة.

(٦) النويختي : فرق الشيعة، النجف ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م، ص ٢٢.

فالتأريخ هو ليس ثوباً مبللاً بخرافات مرتدية لا يستلزم من أجل تأمل بياضه الناصع سوى عصره بقوة أكبر. فالتأريخ بالقدر الذي يمثل استمرارية الأفعال الإنسانية الدرامية، فإنه يمثل أيضاً الميدان الواسع لتجلي احتراب الرموز العميقة. أي كل ما يعطي لل فعل معنى يتتجاوز كيانه الوجودي. أو انه إن شئنا الدقة، الصيغة اللاعقلانية للبحث عن معنى التسامي، أو انه الاعلان الجريء عن حشرجة الروح الأخلاقية والعاطفة الملتهبة في البحث عن منفذ خارج اطار العلاقات الواقعية وتناسب القوى. ومن العبرت البحث في ذلك عن سذاجة الموقف. وليس من قبيل الصدفة ان لا يجري فهم هذه المواقف في ثقافة الاسلام الا في مفاهيم العقائد وأحكامها. اي انها رفضت مشاطرة ما يمس عقائد الاسلام اليمانية الكبرى وأبقيت على كل ماله صلة بعالم السياسة ومبادئ الحق. وفي الواقع لا معنى للصياغات اللغوية لآراء الغلاة الشيعة الا في اطار تعبيريتها اللاعقلانية وعاطفيتها المتطرفة عن الحقيقة والواجب. انها دفعت في تصوراتها الى أقصى درجاتها من أجل اختزال كل «اللاحقيقة» الواقعية. فاذا كانت الحقيقة معقوله، فان احتواء تحسسها المتطرف لابد وان يجري في مستوى اللامعقول.

لقد تناول الغلاة ودافعوا عما كان ينبغي للعاطفة والضمير ان يصوراه وأعلنت عنه بجرأة لا تهاون فيها مع اشد العقائد تحديداً للمبادئ الكبرى. وسواء اتفق ذلك ما أقره الامام علي أم لا، فان موقف الغلاة منه مقدماته التي لا يمكن البحث عن أساسها النهائية في شخصية الامام فقط. فقد كانت هذه التصورات انعكاساً معتقداً لتدخل العقائد الاسلامية وردة الفعل السياسي ومحاولة استشراف البعد الأعمق للذات الاسلامية الناشئة في اشد أبعادها المتطرفة بحثاً

عن المثال الحق^(٧) . وإذا كان هذا المثال قد وجد شخصه في الامام علي بن أبي طالب ، فلأنه هو الممثل الحق لهذه العقائد في مرحلة انعطاف الاسلام الكبير. وعندما تطرفت الفرقـة المغيرة (أصحاب المغيرة بن سعيد (ت-١١٩هـ)، فإنـها انطلقت في موقفـها من الامام علي على مثال تأويل الآية عن «الأمانة»، من ان محمدـا هو أول المخلوقـات بين الناس استنادـا الى الآية «قل ان كان للرحمـن ولـد فـأنا أول العـابدين» ، ثم أرسـل الله محمدـا الى الناس كـافة وهو ظـل ثم عـرض على السـموات ان يمنـع عليـا بن أبي طـالب فـأبـين، ثم على الأرض والـجبـال فـأبـين، ثم على الناس كـافة كلـهم فـقام عمرـ بن الخطـاب الى أبي بـكر فأـمرـه ان يتـحمل منـعـه وان يـغـدر به فـفـعل ذلك أبو بـكر^(٨) .

٧) وسوف يـظـهرـهـذا الـبعـدـالـسيـاسـيـللـذـاتـالـاخـلاـقيـةـفيـمـوـاقـفـالـشـيـعـةـمـنـبـيـعـةـالـحـسـنـبـنـعـلـيـلـمـعاـوـيـةـبـنـأـبـيـسـفـيـانـ.ـفـقـدـوـجـدـواـفـيـهـاـجـبـنـاـسـيـاسـيـاـوـمـوـقـفـاـلـاـيمـكـنـالـاـتـفـاقـمـعـهـ.ـوـلـهـذـاـخـاطـبـهـسـلـيـمـانـبـنـصـرـدـسـيدـأـهـلـالـعـرـاقـوـدـأـسـهـمـحـالـاـدـخـلـعـلـيـبـعـارـةـ:ـالـسـلـامـعـلـيـكـيـاـمـذـلـالـمـؤـمـنـيـنـ!ـفـهـوـلـمـيـقـتـنـعـشـانـالـأـغـلـبـيـةـبـحـجـجـالـحـسـنـوـبـأـرـانـهـالـجـبـرـيـةـالـقـائـلـةـبـاـنـتـصـارـمـعـاوـيـةـ،ـوـبـالـتـالـيـفـانـمـوـافـقـتـهـعـلـىـالـبـيـعـةـتـسـعـىـأـسـاسـاـلـحـقـنـبـمـاءـالـمـسـلـمـيـنـ(ـاـنـظـرـابـنـقـتـيـبـةـ:ـالـاـمـامـةـوـالـسـيـاسـةـ،ـجـ١ـصـ٢٤١ــ٢٤٢ـ).ـوـقـدـأـورـدـالـنـوـبـختـيـبـهـذـاـالـصـدـدـاـيـضـاـنـمـونـجـاـ«ـمـتـطـرـفـاـ»ـعـنـرـدـوـدـالـفـعـلـتـيـأـثـارـهـاـسـلـوكـالـحـسـنـتـجـاهـمـعـاوـيـةـ.ـفـقـدـأـدـىـذـلـكـبـعـضـالـشـيـعـةـوـبـالـأـخـصـبـرـجـلـيـقـالـلـهـجـرـاجـبـنـسـنـانـالـىـأـنـيـأـخـذـبـلـجـامـدـاـبـةـالـحـسـنـوـيـكـلـمـهـقـائـلـاـ.ـالـلـهـأـكـبـرـأـشـرـكـكـمـاـأـشـرـكـأـبـوكـمـنـقـبـلـ!!ـوـطـعـنـهـبـمـعـولـفـيـأـصـلـفـخـذـهـفـقـطـالـفـخـذـالـىـعـظـمـ.ـأـيـتـلـكـالـحـالـةـوـأـمـثـالـهـاـتـيـأـدـتـبـالـحـسـنـ،ـكـمـاـيـقـولـالـنـوـبـختـيـ،ـالـىـأـنـيـنـعـزـلـوـيـكـنـمـغـيـظـهـمـتـجـرـعـاـلـرـيقـهـعـلـىـالـشـجـىـوـالـأـذـىـمـأـهـلـدـعـوـتـهـحـتـىـتـوـفـيـ(ـاـنـظـرـ:ـالـنـوـبـختـيـ،ـفـرـقـالـشـيـعـةـ،ـصـ٢٤ـ).ـ

٨) الأـشـعـريـ:ـالـمـقـالـاتـ،ـصـ٨ـ.

ومن العبث البحث في هذا التأويل عن باطنية فكرية اذ هو مجرد أحد نماذج التأويل السياسي الغالي، الذي وضع «ميتافيزيقية الأزل» في حدود سقifica بني ساعدة. فاذا كانت هذه الصيغة افقاراً للقرآن فانها اغناء للجدل السياسي ، برفعه من مصاف المباشرة والدقة اللغوية الى مجاز الروح الميتافيزيقي. اي كل مانعثر عليه في هوا جس وبواعث وغايات المغالاة الشيعية. وقد حدد ذلك موقعها الدرامي الذي لم يدم مشاعره كونها طريدة الجميع بما في ذلك من تدعى الدفاع عنه وتستعد للتضحية من أجله، ما زال ذلك يلبي دعوة البقاء الحية التي وجدوا شعلتها في الامام علي. وعندما سيردد الامام الصادق عبارة عمى القلوب على أولئك الغلاة فإنه يكون قد أدرك حقيقة سبق للامام علي وان اشار اليها عندما قال بان من احب شيئاً اعشى بصره. واذ بقت هذه القوى في طلائها التاريخي هامشية المعنى، فلأنها شكلت الاطار الجميل للصورة الواقعية، التي سترسمها ذهنية وأخيلة القوى المختلفة في مجرى صراعاتها لتحديد موقعه وهو يرته في كيان الأمة الاسلامية.

ولم يكن بامكان هذه الصورة ان ترسم في ملامحها الكبرى بمعزل عن الصراع السياسي ومتطلباته المباشرة. واذا كان الانهيار العجلو هو الصفة المميزة لمراحل الاسلام الأولى في تحديد شخصه السياسي، فلان السياسة هي الحلبة التي وضعته أمام مرأى الجميع. اي انه تحول الى مصدر ضروري ما زالت حياته وموته يعطيان لمبادئ السياسة واطروحاتها معنى يتتجاوز حدودهما المباشرة. وبهذا يكون قد أشرك في كل واحد سياسية السلطة وعقائدية العقاديين وحماس الجماهير. اي كل تلك القوى المؤثرة والمتاثرة التي تصنع في تفاعلها خليط النظرية والتشوش، والانضباط والفووضى. واذا كانت الخلافات

الأولى في الأمة الإسلامية بعد موت النبي محمد هي خلافات الصراع السياسي من أجل السلطة، فان هذه الأخيرة ظلت الهاجس الخفي وراء كل التنظيرات الفكرية ومعالم انضباطها الظاهري في تعاليم الإسلام ومبادئه الكبرى. ومن الممكن ملاحظة ذلك في مفهوم الرفض والروافض وصيروتهم السياسية- الفكرية كقوة أكثر ما استثارها الرفض لفعل أبعاد الإمام علي عن سدة الحكم. وبغض النظر عن كل الافتراضات التي ستوجهها التقاليد «السننية» المعارضه لرافضية الشيعة، بما في ذلك اتهامها بمختلف أصناف الابتعاد عن الإسلام ، الا أنها ظلت في حصيلتها العامة التيار الذي حاول تمثيل خط الدفاع السياسي عن أولوية الإمام علي وأحقية أحفاده في السلطة السياسية (الخلافة).

وقد أشار أصحاب علم الملل والنحل بدقة بالغة الى ان الامامة كانت مصدر الخلافات الأساسية الكبرى في بداية الخلافة. فعندما أشار الشهريستاني (ت-٤٨٥هـ) على سبيل المثال الى انه ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلاً سل على الامامة، فإنه يكون بذلك قد دقق حقيقة وطبيعة العلاقة بين الإسلام والسياسة في عالم الخلافة، الذي صهر في وحدة مكوناته فعالية المنطق السياسي في الدين والديني في السياسة. أي البؤرة التي تمحورت حولها صراعات الفرق منذ بدايات نشوئها. وقد سبق للنويختي (ت-٣٢٠هـ) أن أشار الى هذه القضية، عندما كتب قائلاً : ان كل فرق الأمة اختلفت في الامامة في كل عصر، ووقت كل امام بعد وفاته وفي عصر حياته^(٩). فإذا كانت قضية السلطة (الامامة) هي مثار خلاف

(٩) النويختي : فرق الشيعة، ص ٢.

في كل عصر وزمن كل سلطان وامام، فان مصادرها الاولى كان لابد لها من ان تستثير ذاكرة الأجيال من أجل مقارنة ذاتها ووعي نفسها على محك يقينياتها القديمة والمعاصرة.

وفي هذه العملية أصبح الرجوع الى الخلافات الأولى أسلوب وعي الذات والمصدر الملم به لاستثارة وتجديد موقع الشخصية العلوية بفعل وجودها الدائم في بؤرة هذه الخلافات. وفيما لو استثنينا الاسهاب والاستفاضة اللاحقة التي ستضفيها كتب الملل والنحل على استيعابها لسلسل الخلافات القائمة وراء نشوء الفرق الاسلامية^(١٠)، فان مما لا شك فيه هو اتفاقها على ان الشقاق الاولى كان على السلطة ومن اجلها. ولعل الأقرب الى الدقة هنا الصيغة التي ينقلها التوبيخى والأشعري، وبالاخص الأول منهما، والذي أكد على ان اختلاف الفرق بعد موت النبي محمد كان على ثلاث ، الشيعة وهم شيعة علي، وفرقة ادعت الامرة والسلطان (الأنصار وأتباع سعد بن عبادة) والفرقة التي مالت الى بيعة أبي بكر. واذا كانت الاختلافات اللاحقة قد جرت بالصيغة التي كان بالأمكان اخمادها (كمامو الحال بالنسبة لحركة الردة)، فان الخلافات الاعمق قد شددت بعد مبايعة الامام علي وبداية الحروب الاهلية الطاحنة التي أنهت مرحلة كبرى في تطور الاسلام، بانتقاله مع موت الامام علي من نظام الخلافة- الاسلامية (الشورية) الى نظام الملوكية- الاسلامية (الوراثية).

(١٠) بحسب انظر : ميثم الجنابي، «ثقافة الوعي التقييمي في الفكر الخلافي وتقالييد الملل والنحل الاسلامية»، مجلة النهج، دمشق، العدد ٢٨ (١٩٨٩) ص ٦٣ -

لقد أدى صعود الامام علي الى سدة الحكم ومقتله البطولي الى ان يكون مصدراً آخر لانشقاقات كان لابد لها من ان تخوض غمار التقييم السياسي - الفكري والروحي - الأخلاقي لشخصه. وهذا مايفسر في الواقع، اشتراك الجميع في تأمل التجربة العلوية والحكم عليها. لقد الزم موته الجميع خوض معارك التقييم.

* * * *

الاهم على في تعبيرية المصير التاريخي لفرق الاسلامية

لقد أعطى مقتل الامام علي دفعه للعالم الروحي للإسلام. بينما استثار موته في فكر الجماعة المتحاربة مختلف النوازع في تصوير وتفسير «تاريخية» السلطة الإسلامية وموقعه فيها. وبالتالي تأثيره المباشر في تكوين ملامح الفرق الإسلامية الأولى. ولهذا لم يتعد تقييمها له في البداية الأحكام السياسية بفعل جوهريتها في مصيره وصيودة التشيع كحركة إسلامية كبرى. فأوائل «الحسوية» أو «أهل الحديث» حسب عبارة التوبختي، قد قالوا في الامامة ان النبي محمد مات ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في جمع كلمة المسلمين. وبهذا المعنى يكون النبي قد جوز هذا الفعل لكل امام اقيم بعد الرسول. فالتصورات والنظارات اللاحقة في هذا الاتجاه فررت مفاهيم الاجتهد والرأي، اي الاقرار بامكانية الاجتهد في تنصيب الامام، وبالتالي نظرت الى سلسلة الخلافة الراشدية على انها مسار حق. اي كل ما أعطى صلاحية القول بان موقع الامام علي هو الموقع الحق في تسلسله التاريخي في الخلافة^(١).

(١) الأشعري : المقالات، ص ٢٩٤.

وبغض النظر عن واقعية هذه الصيغة وعقلانيتها المباشرة، لا أنها تفتقر إلى أسلوب التعامل الوجданى العميق مع ظاهرة الصراع بفعل بقائها أسيرة تصوراتها المباشرة عن الوحدة والجماعة. لقد أعجبها حب الوحدة وأعمماها عن رؤية التباين والبحث فيه عن مصدر تساميها. وأدى ذلك في الواقع إلى صياغة أسلوب آخر للتسامي من خلال ما يمكن دعوته، بالاستقامة الورعه التي برت عمل الجميع في مقولات الاجتهاد وأدانت الاتهام الموجه ضدهم من منطلق الورع الوحدوي. غير أن هذه النتيجة النهائية ما كان بإمكانها أن تبلغ هذا الشأن دون المرور بتعرجات الروح السياسي، أو افرازات الجن والتضحيه. أي كل ما يتطابق في تاريخيته مع ظهور وتبلور الملامح العامة للمرجنة والخوارج. فإذا كانت مادة المرجنة، كما يقول النويختي هي بقايا الفرق المشتتة، التي كانت مع طلحة والزبير، والتي انضمت لاحقاً إلى معاوية. أي كل أولئك الذين يشكلون «السوداء الأعظم وأتباع الملوك وأعوان كل من غالب»^(٢)، فإن مادة الخوارج هم أولئك الذين لم يدفعهم للخروج عليه (علي) إلا حبهم له. غير أن هذه المحبة لم تبن على أساس العاطفة المباشرة، بل على أساس الحق. ولهذا فإنها حالما تصاب بعقب الاحتراق فإنها لا تثير إلا دخان الاختناق. إنذاك سيكون من الصعب القضاء عليه دون إخماده أو الاختناق به.

وفيما لو تجاوزنا مجازية العبارة، فإن من الصعب فهم موافق الخوارج المقلبة من الحب العارم والدفاع المفرط عنه (الجانب العلوى) إلى المواجهة والصراع الدموي ضده خارج إطار امثالها (الخوارج) الخاص للإسلام المحمدي. فقد مثلت الخوارج النموذج الرفيع للتذوق

(٢) النويختي : فرق الشيعة، ص ٦.

العربي- «الجاهلي» في اعتنائه العميق للاسلام العملي. ولهذا احتكمت الى كلمة الوفاء بالعهد باعتبارها نصاً والى الفعل باعتباره قراناً.

بصيغة أخرى ان ما مثلته الخوارج في موقفها من الامام علي هو ليس نتاج لعقانديتهم الدينية، بل لمبدئيتهم الأخلاقية. وقد حدد ذلك من حيث الجوهر طبيعة موقفهم من الامام علي. فاذا كان الأشعث بن قيس قد استجاب لخديعة رفع المصاحف على الرماح في صفين واعتبره انصافاً لعلي ومدده بانه في حالة عدم قبوله هذا منهم فلا وفاء معه ولا مرمى بسهم ولا حجر. اي انه في حالة عدم الاحتکام الى السلم والقرآن، فإنه سوف لن يساهم وأتباعه في اسناده بحروبه مع معاوية. اي انهم طالبوه بالتمسك بما يريدون كشرط لاستمرارية وفائهم له. بينما سلكت الخوارج سلوكاً مغايراً تماماً. فبعد ان استجاب الامام علي للصلح قام اليه القراء^(٣)، ومنهم عبد الله بن وهب الراسبي في أنس كثير قد «اخترطوا سيفهم ووضعوها على عواتقهم فقالوا له: اتق الله، فانك قد أعطيت العهد وأخذته منا. لنفني أنفسنا أو لنفني عدونا أو يفيء الى أمر الله. وانا نراك قد ركبت الى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل في الدنيا، فانهض بنا الى عدونا فلنحاكمه الى الله بسيوفنا، حتى يحكم الله بيننا وبينهم وهو خير الحكمين. لا حكومة الناس»^(٤). اي ان موقفهم كان على طرف نقىض من سابقيهم. فهم قد ربطوا في كل واحد القول والفعل. فاذا كان هو الامام وقد

٣) ان كون اوائل الخوارج من القراء يعكس، دون شك، مواقفهم المبدئية والمبنية على أساس استيعابهم الخاص لنصوص القرآن. وليس من قبيل الصدفة ان يطالبوه بالاحتکام الى القرآن لانه كتاب قراتهم الاكبر.

٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٩.

أخذ منهم العهد وأعطوه أية، فإنه ملزم بالقيام والقتال حتى النهاية. وإذا كان التهاون مع أعدائه هو نكوص عن الحق أو معصية لله ونذر في الدنيا حسب عبارة الراسبي، فإنه ملزم بالنهاية المطاف موقفهم محاكمتهم إلى الله بسيوفهم. وقد حدد ذلك في نهاية المطاف موقفهم من أنه لا حكم إلا لله. ولم يعن ذلك امتهاناً بعقول الناس ورادتهم. على العكس. إذ لم تعن روح الكلمات الخوارجية في جوهرها آنذاك سوى التعبير المناسب عن روح الحق. وقد أدرك الإمام علي هذه الحقيقة عندما شدد في موقفه منهم على أن من دعا إلى الحق ولم يدركه ليس كمن طلب الباطل. وإن ابعاد الخوارج للرجال هو في الواقع الصيغة الظاهرية عن ضرورة الرجوع إلى القرآن. فالقرآن في نظرهم هو التعبير الكامل عن الحق، والحق في الفعل. ولهذا وضعوا العمل في مقدمة الإيمان وطالبوها بنصاعته الدائمة التي ينبغي أن يكشف عنها القول (التوبة) والفعل (الجهاد).

وحالما تحولت هذه المفاهيم - القيم إلى مبادئ جوهرية في الممارسة كان لابد وإن تكتسح في تيارها كل من لا يشاطرهم أياماً. إن الخوارج مثلت في صميم تفكيرها و فعلها الأولى النموذج النبوى- المحمدى أو الصيغة الحية الفعالة لوحدة التوبة والجهاد. وحالما يلتقي قطباً هذين الكيانين، فمن الصعب توقع هوادة النفس وطمأنينة العواطف الأخلاقية دون شعور التضحيـة الدرامي والانتقام المتسامى^(٥). أي كل ما سيجد تعبيره في الموقف من الإمام على وتقيمه العملي.

^(٥) ان هذا الالقاء الجميل بين التوبة والجهاد هو احد السبائك المعقدة للروح الأخلاقية العملي الذي عادة ما يخلق قسوة التضحيـة الأخلاقية من خلال ارجاعه كل معاـلم الرأفة إلى الفعل الجهادي، لأنـه يفتقر في حالات عديدة إلى معاـلم رؤيتها.

فالخوارج التي استبسلت في الدفاع عنه وجدت في سلوكه السياسي خروجاً عما يلزمها البقاء معه. وقد أدى هذا الاحتكم الواعي لاستحكام الكتاب (القرآن) إلى ابداع الدراما التي اتخذت في مظاهرها صيغة الشبه المثير من ممارسة المعسكر السفياني- العاcsi. ولكن اذا كان المعسكر الأخير اتخد من القرآن ذريعة لتلafي الهزيمة، ومن الذريعة أسلوبأً ماكرأً للسياسة ومن السياسة أداة لاستلام السلطة، ومن السلطة غاية للهيمنة وما تؤدي اليه من نتائج متضاربة لا تحصى، فان الخوارج لم ترفع مصاحفَ، بل دعت الى القرآن بالفعل. ولهذا خاطب حرقوص بن زهير الامام علي في معركة النهروان قائلاً : «يا ابن أبي طالب لا نريد بقتالك الا وجه الله والدار الآخرة»^(٦) . أي ان لهذا الموقف أساسه المتين في تقدير الذات والمعارضة (الامام علي). ولهذا اشترکوا مع الامام في الصفات الجوهرية (الدعوة للحق). وأهملوا متطلبات السياسة العملية ولم يغيروا اهتماماً جدياً لها كما هو الحال بالنسبة للقوى المعارضة الأخرى.

- الكل. وقد قدم الشهيرستانی مثال عروة بن جریر، الذي طرح اراءه بجرأة يحسد عليها امام زیاد بن ابیه حول عثمان وعلي وسب معاویة (الخليفة) سبباً قبيحاً. وعندما سأله رأيه به، أجابه : «أولك لزنية وأخرتك لدعوة وأنت فيما بينهما عاص ربك» (الملل والنحل، ج ١ ص ١١٨) ». عندها قتلته زیاد. وحالما استفسر عند مولى له «لعروة» عن وصفه مختصراً أجابه ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشاً في ليل قط».

٦) البغدادي : الفرق بين الفرق، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٥ ، ص ٥٤.

فالمعارضة عادة ما يصيّبها في فعلها ازدواجية الظاهر والباطن. ولهذا عادة ما تخلع حلّة رذائلها و«تهديها» لاعدانها. بينما لم تعان الخارج من مأذق الصراع الداخلي مازال الله واليوم الآخر هو هاجسها العميق. وقد جعلها ذلك تنظر إلى الإمام على نظرتها إلى رجل مسلم لم يف بوعده تجاههم ولهذا استحق قتالهم. وقد كان هذا التقييم الواقعي مبنياً لا على متطلبات السياسة وغاياتها المباشرة، بل على أساس م坦ة الخلق العقائدي المتسامي. وبهذا المعنى فإنه تتضمن في ذاته كقوى كامنة، أفقاً سياسية فعالة. فاذا كانت هذه الآراء لم تجد في بداية الأمر سوى ضرورة إزالة آفة الجور بقوة السلاح فإنها ستشق لنفسها الطريق لاحقاً في فكرة امكانية اختيار الإمام من كل جنس وطائفة بغض النظر عن أصله وفصله، وفكرة امكانية الاستغناء عن الإمام والعمل في مابينهم بكتاب الله كما هو الحال بالنسبة لنجدات^(٧). وقد تتضمن هذه الأفكار المتبلورة في مجرى الصراع مع الإمام على تقييماً مناهضاً لشخصه مبنياً على أساس تعميق «الآنا الفرقية» باعتبارها «آنا الحق» الإسلامي. وقد أدى ذلك إلى نتيجتين في حالة النظر اليهما من زاوية علاقتهما بتقييم شخصية علي بن أبي طالب. الأولى تقوم في نظرتها المعرفة بامامته قبل قبول الحكم ونزعها عنه بعدها. وما ترتب على ذلك من دعوتهم آياه بالتوبة والرجوع إلى الإسلام الحق. أما الثانية فتقوم في تقييم ذاتها المناهضة له. ولهذا نظرت إلى ابن ملجم نظرتها إلى فارس الحق والتي فعله في قتل الإمام علي على أنه أسلوب بلوغ الرضا الالهي. فقد رثاه الخارج بشعر منه :

٧- الأشعري : المقالات، ص ١٢٥.

يا ضربة من منيب ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
انني لاذكره يوماً فاحاسبه او في البرية عند الله ميزانا

بينما سيجري النظر الى فعل ابن ملجم على انه امثال كامل وتجليًّا رفيع للآية : «ومن الناس من يشرى نفسه ابتلاء مرضاه الله»^(٨). وحالما تغلفت الوحدة المتركة للعقائد الأخلاقية بالايديولوجية السياسية فانه كان لابد لهامن ان تبدع صورها العديدة في تقييم المعارضة. ففي موقفها من الامام علي استندت الى الآية القائلة: «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه وهو والد الخصم»^(٩). غير ان هذا التأويل هو نتاج الواقع المواجهة. بمعنى انه لا يستند الى اسسها الذاتية بقدر ما انه ينبع من شعور العداوة. اي انه لا يمت بصلة عضوية للفكر الخوارجي وتاريخ شخصياته الكبرى. فقد بقي هؤلاء يكنون له في اعماقهم عميق الاحترام. وفي الاطار العام يمكن القول بأنهم نظروا اليه نظرتهم الى رجل منهم يستحق لقب الامامة وموقع الامام مازال متمسكاً بالقرآن والسنّة. اذ لم تعرف الخوارج في يوم ما بشرط جوهري في الامامة غير هذا.

اما المرجنة فانها كانت في الاطار العام (فيما لو استثنينا انتفاضة الاشعث ضد الحجاج، وابن المهلب ضد يزيد الثاني والحارث بن سريح ضد السلطة الاموية) مثل الموازنة اليمانية (القلبية) للجهادية - العملية للخوارج. وقد حدد ذلك اطروحاتها عن الایمان ومعضلاتها العديدة بما في ذلك موقفها من تأخير العمل.

٨- القرآن : سورة البقرة ، الآية ٢٠٧.

٩) القرآن : سورة البقرة، الآية ٢٠٤ .

وكانت هذه الفكرة في جوهرها الصيغة الأولية والظاهرية التي ردت بها على مباضرية وحماسية الروح المجاهد للخوارج. فاهتمامها الأساسي بقضايا الإيمان والضمير قد أعاد امكانيات الحكم المتسرع على الأشخاص والحركات. اي ان المرجنة مثلت وعبرت عن العملية الطبيعية التي تتواكب مع تزاحم المعارف وتعاركها الفكري - السياسي المباشر.

ان بحثها في خبايا الروح والإيمان قد «أنقذها» من مهام تقييم الأفراد. ولهذا لم تنهض في تشريح أعماق الإنسان على أساس قواعد بسيطة مباضرة يمكن من خلالها تحديد ما اذا كانت أعماله كبيرة أم صغيرة، من أجل انزال الحكم به. وقد لعثم ذلك ضميرها عن التسرع وعنت لسانها عن النطق بتلك الصراحة والحدة المميزة للخوارج. وأبدع ذلك في تقاليدها قدرة التاقلم العميق المحتوى. فهي بالقدر الذي خالفت الجميع، لم تعط فرصة مهاجمتها لأنها توالت المختلفين جميعاً من خلال اقرارها بایمان كل أولئك الذين أقرروا بظاهر الإيمان، وبالتالي ارجاء كل الأحكام النهائية لله. ولهذا كان بإمكانها ان تنطق بتقديرات خجولة وصريرة، ولكن لم يكن بإمكانها ان تنطق بأحكام التكفير (اللهم باستثناء أولئك الذين أجمعوا الأمة على تكفيرهم). وليس من قبيل المصادفة الا ينبع من بينهم من يهتم بتاريخ السياسة والفرق الإسلامية، بينما يتتفوقون في الفقه. واكتفوا في موقفهم من الامام علي بالقول بأنه كان محقاً بالامامة وفي التحكيم، وان المخطئون هم أولئك الذين لم يحتموا الى كتاب الله. ان هذا البرود الظاهري في الموقف من الدراما الخطيرة للتاريخ الإسلامي لم يكن وليد الصدفة. انه عبر عن تجمع عناصر الوعي الاجتماعي - اخلاقي وسياسي - العقائدي الجديد الذي أخذ يخضع لمجهره كل دقائق الواقع المتداولة- المتحركة لتفحص الضمير والعقل.

وهنا يجدر القول ان هذا التعامل لم يكن مميزاً لتيار دون آخر. وذلك لأن غلبة عناصر العقل أو العاطفة، العقيدة أو الضمير، هو الذي حدد في الأغلب أسلوب ومضمون الموقف من مختلف القضايا الاجتماعية، بما في ذلك موقفها من شخصية الامام علي وتقديره مصيره وتأثيره في حياة الاسلام والخلافة. فقد كان هذا التأثير شديداً في مصير الحركات الفكرية- السياسية وكيفية تحديد موقعها ومبنيات ظهورها الى الدرجة التي جعلت من «اعتزال» عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمه عن المساهمة في حروب علي ضد خصومه مقدمة لدارس المعتزلة ككل^(١٠). ومن الصعب ادراج الأولى في الثانية أو ظهور الثانية من الأولى، الا ان الذاكرة التاريخية في سعيها للمقارنة قد أسقطت اعتزال الماضي على فعل الاعتزال المعتزلي اللاحق.

لقد كان بامكان اعتزال الصراع العسكري الأول ان يخلق شعور التسامي والورع. الا ان المادة التاريخية الملموسة عن «الاعتزال» الأول، اي عدم المشاركة الى جانب علي في حروبها مع طلحة والزبير وعائشة، كان مبنياً على أساس من الصعب ادراجها في مفاهيم الورع. فالإحاج أبو اليقظان (عمار بن ياسر) على استدراجهم واقناعهم للمساهمة في حروب علي بن أبي طالب قد باعت بالفشل، مما دعى علي لأن يقول له في نهاية المطاف: «دع هؤلاء الرهط». أما ابن عمر فضعيف، وأما سعد فحسود، وذنبي الى محمد بن مسلمه

(١٠) ليس من مهمة هذا البحث تناول هذه المسألة شأن كل المسائل الأخرى المتعلقة بظهور الفرق الاسلامية وكيفية ادراك موقعها في ثقافة التقسيم، التي أبدع علم الملل والنحل الاسلامي الكثير من نماذجها.

اني قتلت أخاه يوم خيبر: مرحبا اليهودي»^(١١). أما مضمون هذا «الاعتزال» فسوف يبرز لاحقاً في سلوكهم وسلوك آبائهم وأحفادهم^(١٢). غير ان هذا «الاعتزال» قد نجح في خلق امكانية المحايدة وبالتالي النظر الى شخصيات الصراع وحوافزها بمنظار محابي^(١٣).

(١١) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١ ص ٨٠.

(١٢) ان ما هو جوهري هنا هو الكشف عن ان هذا «الاعتزال» كان في حواجزه وغايياته مجرد رد فعل لقناعات لا صلة لها مباشرة بالاجتهاد والورع. أما الاستمرارية اللاحقة لهذه المواقف فقد كانت غاية في التباين والاختلاف. فقد ندم عبد الله بن عمر. ومن المكن العثور على ذلك في مواقفه العديدة من سياسة معاوية بن أبي سفيان . في حين سلك كل من سعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلم كل منها طريقه الخاص. بصفة أخرى ، ان الاعتزال هنا لم يستند الى بُرْأة او مبادئ ثابتة ومحددة المعالم بحيث يمكن اعتباره اعزلاً بالمعنى المتعارف عليه .

(١٣) ان النويختي من بين أوائل أصحاب علم الملل والنحل المسلمين، الذين أشاروا الى تباين أنواع «الاعتزال». فقد نظر الى كل من سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلم وآسامة بن زيد على انهم أسلاف المعتزلة الى آخر الأبد (فرق الشيعة، ص ٥). في حين وجد في فعل الاعتزال الذي ميز موقف الأحنف بن قيس التميمي القائل : «اعتنزوا الفتنة اصح لكم»، على انه «اعتزال لا على الدين ولكن على طلب السلام من القتل» (نفس المصدر، ص ٥). اي انه وجد في الاعتزال الأول ما يمكنه ان يكون ذا صلة بالدين، بينما الثاني ماله صلة بالموقف الحياتي. اي ان لل الأول علاقة بالسياسة من خلال الدين، بينما الثاني شكل من أشكال الجن السياسي او الحياتي . وبغض النظر عن ان هذه الأحكام مثيرة للجدل والاعتراضات الا انها تبقى سليمة من حيث محاولتها وضع فوارق بين أنواع الاعتزال. وفيما لو شئنا الدقة، فإن أول من قيم «الاعتزال» الأول بحذافة بالغة هو الامام علي عندما قال بان أحدهم «لم ينصر الحق ولم يدخل الباطل»، (نهج البلاغة ج ٤ ص ٦٢).

ان حيادية «المعتزلة» تجاه هذا الصراع هو الذي ولد في حالات عديدة امكانية المقاربة وانطباع التشابه بينهم وبين «اعتزال» الأولئ . أما في الواقع فان من الصعب المطابقة بين موافقهما من شخصية الامام علي . فالمعتزلة التي شكلَ الصراع بين علي وخصومه أحد قضایاها الخفیة، لم تتعامل مع اطرافه بتعالیـ السیاسة وسیکولوجیـ المصالح المتنافرة . و اذا كانت قضایا الاعتزال الأساسية ومبادـه الكبرى تتقاسمها في أن واحد میادین المیتافیزیقیـ الالهیـ والاجتمـعـ والأخـلـاقـ، فـان تاريخ الصراع السیاسـی للـأـمـة بـقـى متـجـذـرـاـ بـینـ کـلـ أـسـطـرـ الفـکـرـ المـعـتـزـلـیـ .

ان الاعتزال الذي أكثر ما أثاره البحث عن علل الأشياء، يكون قد دفع بالعقل الى أقصى ما استطاع في اطار الكلام الاسلامي آنذاك . وحالما وقف أمام مهمة تأمل تجربة الأمة الاجتماعـیـ سیاسـیـ، فـانـهـ لم يتقبلـ معطـیـاتـ الـصـرـاعـ وـنـتـائـجـهـ عـلـىـ انـهـ شـيـءـ معـطـیـ قـابـلـ للـتـقـدـیـسـ اوـ الرـفـضـ المـذـھـبـیـ . لـقدـ أـخـضـعـواـ التـارـیـخـ كـالـأـشـیـاءـ إـلـىـ مـبـصـعـ العـقـلـ . ولـهـذاـ كـانـ بـامـکـانـهـمـ انـ يـقـولـواـ بـاـنـنـاـ لـاـ نـدـرـیـ انـ کـانـ عـثـمـانـ قـتـلـ ظـالـماـ اوـ مـظـلـومـاـ کـمـاـ فـعـلـ أـبـوـ الـهـذـیـلـ العـلـافـ (تـ۲۳۵ـھـ) . اوـ أـنـ يـقـولـواـ عـنـ صـرـاعـ عـلـیـ مـعـ طـلـحـةـ وـالـزـبـیرـ وـعـائـشـةـ اـنـهـ يـعـرـفـونـ بـاـنـ أـحـدـ الجـانـبـینـ مـصـیـبـ وـالـآـخـرـ مـخـطـیـ . ولـهـذاـ أـنـزـلـوـهـمـ مـنـزـلـةـ الـمـتـلـاعـنـیـنـ الـذـینـ يـعـلـمـونـ أـنـ أـحـدـهـمـ مـخـطـیـ، وـلـكـنـهـمـ لـاـ يـعـلـمـونـ مـنـ هـوـ الـمـخـطـیـ عـلـىـ التـحـدـیدـ کـمـاـ هـوـ الـحـالـ عـنـ الـعـلـافـ وـعـنـ مـعـمـرـ بنـ عـبـادـ السـلـمـیـ (تـ۲۲۰ـھـ) . فـیـ حـینـ اـعـتـرـوـاـ مـعـاوـیـةـ بـنـ أـبـیـ سـفـیـانـ هـوـ الـمـخـطـیـ (کـمـاـ هـوـ الـحـالـ اـیـضاـ عـنـ الـعـلـافـ وـمـعـمـرـ السـلـمـیـ) (۱۴) بـینـماـ قـالـ النـظامـ (تـ۲۳۱ـھـ) بـانـ

(۱۴) الأشعري : مقالات المسلمين ص ۴۵۷ .

عليا كان مصيباً في تحكيم الحكمين وانه انما حَكَمَ لما خاف على عسكره الفساد وكان الأمر عنده واضحاً فنظر للمسلمين بتالفهم. وانما أمرهما ان يحكموا بكتاب الله فخالفها. فهما المخطنان وعلى مصيبي (١٥). أما في قتاله مع طلحة والزبير فانه كان على حق وأعداؤه على خطأ (١٦). وقد شاطر بشر بن المعتمر (ت-٢١٠هـ) هذه الآراء. بينما اعتبر عباد بن سلمان ، ان علياً لم يحكم وأنكر التحكيم وانه لم يكن بين طلحة والزبير وعلي حرب وقتال (١٧) . وفي الوقت الذي اعتبر عباد بن سلمان بأنه لا يجوز ان يكون بعد الامام علي امام انطلاقاً من ان اجماعهم على جواز الامامة في عصر الخلافة الراشدية واختلافهم حول جوازها او عدم جوازها بعدها . اي بما ان الامة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله، لهذا لا يجوز ان يكون بعد علي امام (١٨)، فان أبو بكر الأصم لم يدرج علي بن أبي طالب في الأئمة. واعتبر الأئمة فقط كل من أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وذلك لانه لم يجتمع على علي في حين اجتمع على الآخرين (١٩). أما في موقفه من التحكيم فانه يؤكد على انه ان كان تحكيم علي لأجل المصلحة فانه على خطأ، وان كان لأجل تلافي القتال للإصلاح بين الفريقين فهو على صواب. ولهذا اعتبر الأصم سلوك أبو موسى الأشعري في خلعه الامام علي حتى يجتمع الناس على امام سلوكاً

(١٥) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٥٣.

(١٦) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٥٦.

(١٧) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٥٨.

(١٨) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٦٧.

(١٩) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٥٦.

صحيحاً^(٢٠). وقد أعطى صيغة مشابهة لأفكاره هذه في موقفه من معركة الجمل.^(٢١) ومع ذلك يجدر القول إن الأصم، شأن الكثير من المعتزلة لم يجدوا بالامامة والامام ضرورة لازمة. ولهذا قال بأنه لو تكافأ الناس عن التظالم لاستغفوا عن الامام^(٢٢).

ان هذا التباين والخلاف العميق في الأحكام المباشرة للمعتزلة حول القضايا التي أفرزها الوعي الاجتماعي - سياسي للخلافة في مواقفه من امامية علي وصراعه لا تنفي القاعدة الخفية للفكر المعتزلي القائمة على أساس جدلية العقل وحريته في اتخاذ أحکامه المبنية لا على أساس القناعات العقائدية والولاء المذهبی. وليس من قبيل الصدفة ان تستولي على أحکامهم فكرة «الجهل» بـأحكام الأفضلية والأحقية عن القضايا المذهبية المثيرة للجدل. والقضية هنا ليست فقط في انهم ابتعدوا عن ظروف وملابسات الصراعات الأولى ، ولا بسبب رغبتهم في التخلص من ثقل مابدا لهم جزء من الماضي ، بل وبفعل ما يفرضه منطق العقلانية الباحث عن يقين عقلي في التفسير وعن علة نهائية في الظواهر.

فحالما أصبحت الأحداث التاريخية وخصوصاً المرتبطة منها بقضية الخلافة والامامة كجزء من الأحكام العقلانية، فإنها تكون قد تحولت إلى جزء من براهينها. ولهذا فان المقدمات المجردة ذاتها يمكنها ان تكون مصدراً لاستنتاجات غاية في التباين والتعارض .

٢٠) الأشعري : مقالات المسلمين ، ٤٥٣ .

٢١) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٥٧ .

٢٢) الأشعري : مقالات المسلمين ، ص ٤٦٠ .

وهذا ما يبدو جلياً فيما لو أجرينا مقارنة بين آراء عباد بن سلمان والأصم. فإذا كانت فكرة الاجماع المجردة هي التي تقوم في مقدمة أحکامها، فإن الأول يتوصل إلى صحة امامه علي ونفيها عن معاوية، بينما توصل الثاني إلى العكس. وقد أدت هذه الأحكام بحصيلتها العامة إلى سيطرة مبدأ الاجتهاد. فهو لم يعد جزء من العقلانية المعتزلية ، بل وجزء من نشاط القوى واحترابها. اي اعطاء الحق المتساوي لمعارك علي ومناوئيه باعتبار ان كلاً منهم اجتهد بقدر استطاعته .

وإذا كان هذا الاستنتاج يتعارض في الكثير من جوانبه مع الواقع التاريخية، فإنه يكشف في الوقت نفسه عن صيرورة سيكولوجية ثقافية جديدة يقوم فحواها في الابتعاد عن ضيق الأفق المذهبـيـ الفرقي. وذلك لأن القضايا الأكثر جوهرية بالنسبة لها لم تعد خلافات الماضي بل المبادئ الجديدة التي بني على أساسها الاعتزال ذاته. بصيغة أخرى ان عقلانية المعتزلة قد سعت لانتزاع خلافيات الجدل العقيم واجتراره لبعضلات لا تفتر ان تؤدي الى استثنارة روح التعصب . ان هذه الاضافة الجوهرية لمكونات الثقافة الاسلامية قد شكلت دون شك أحد العناصر التي امتثلها الفكر الصوفي في موقفه من قضية الخلافة وخلافاتها الأولى وموقع الامام علي فيها.

فقد أذابت المتصوفة العنصر العقلاني للمعتزلة في بوتقتها الأخلاقية. ولهذا لم تفهمك في جدالات الفرق ، بل بحثت عما يمكنه ان يشكل نموذجاً يحتذى به في مظاهره ويمكنه ان يشكل في معالمه الظاهرة علمأً من اعلام الاشارة الى حقائقها. وهنا يجدر القول ان

لهذه المحاكاة الدائمة مابين حقائق التصوف وشخصيات الاسلام الكبرى (والعادية أيضاً) أنسسها التي لا مجال للاستفاضة بها . وفي الاطار العام يمكن القول بان لهذه العلاقة مستوياتها العديدة . فمنها ما له علاقة بالجذور الاسلامية للتصوف، وما له علاقة بتراث الماضي، وما له علاقة بالثقافة الاسلامية واللغوية للتصوف، وما له علاقة بالطريقة والشريعة . وماوراء كل ذلك تقف العملية اللامتناهية للتسامي الصوفي . ومن الصعب لذلك النظر الى شخصيات الاسلام الكبرى على انها مجرد نماذج عابرة، سيمما وانها عادة ما كانت تنحل في مواقف الصوفي وسلوكه في السعي للحقائق الخالدة من خلال المادة « الثقافية » في مختلف جوانبها ، بما في ذلك من خلال « خلفاء » الاسلام الأولين . وقد حدد ذلك طبيعة التباين الكلي لمواقف المتصوفة من الانهماك في جدل الفرق وخلافات المذاهب حول الأفضلية الشخصية والحق والباطل السياسيين . لقد بحثت ان امكن القول عن « التسامي المعمول » في سلوك أصحاب الرسول باعتبارهم اعلاماً من اعلامها، ووُجِدَت في افعالهم وأقوالهم اشارات لحقائق . ولهذا افرد الطوسي (ت-٣٧٨هـ) في كتاب (اللمع) كتاب الصحابة مصوراً ايامهم على انهم « كالنجوم التي أقسم القرآن بها، لأنها علام الاقتداء بالاهتداء بهم » (٢٢). ومن الممكن الاشارة هنا الى احدى الصيغ النموذجية، التي لا تعكس بالضرورة مواقف المتصوفة كلها الا انها تعبر عن معالم عميقية الجذور لها صفة عمومية في فكرها . فقد أجاب الشبلي (ت-٣٣٤هـ) عندما سُئل عن خمس الابل قائلاً :

- شاة في الواجب . أما عندنا فكلها لله .

(٢٢) الطوسي : اللمع في التصوف ، ليدن ١٩١٤، ص ١٢٠.

وعندما سئل عن مستنده في ذلك، أجاب بأنه استند إلى ممارسة أبي بكر حيث خرج عن ماله لله ورسوله. ثم أضاف قائلاً : «ان من خرج عن ماله فامامه أبو بكر، ومن خرج عن بعض ماله فامامه عمر، ومن أخذ لله وأعطى لله وجمع لله ومنع لله فامامه عثمان، ومن ترك الدنيا لأهلها فامامه علي. وكل علم لا يؤدي إلى ترك الدنيا فليس بعلم»^(٢٤) . ان هذا التقييم العام الذي سيعطي له السراج الطوسي في (اللمع) مسحة أدق وأقصر في مجرى استعراضه ذكر علي بن أبي طالب، من ان لعلي «الكثير من الأحوال والأخلاق والأفعال التي يتعلق بها أرباب العقول وأهل الاشارات وأهل المواجه من الصوفية. فمن ترك الدنيا كلها وخرج من جميع ما يملك وجلس على بساط الفقر والتجريد بلا علاقة فامامه أبو بكر الصديق، ومن خرج من بعضها وترك البعض لعياله ولصلة الرحم وأداء الحقوق فامامه فيها عمر بن الخطاب، ومن جمع لله ومنع لله وأعطى لله وأنفق لله فامامه عثمان بن عفان، ومن لا يحوم حول الدنيا وان جمعت عليه من غير طلبه رفضها وهرب منها فامامه في ذلك علي بن أبي طالب»^(٢٥) . وقد احتل الامام علي في تقاليد الصوفية الأولى نموذج الشخصية المتمكنة من العلم اللدني^(٢٦) . وان له «خصوصية من بين جميع أصحاب رسول الله بمعاني جليلة وأشارات لطيفة واللفاظ مفردة وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان وغير ذلك من خصال شريفة تعلق وتخلق بها أهل الحقائق من الصوفية»^(٢٧) . ومن الممكن الاتيان بصيغة وكلمات عديدة

٢٤- البرنسى المغربي : قواعد التصوف . دمشق ١٩٦٨ ، ص ٢١.

٢٥ الطوسي : اللمع في التصوف ، ص ١٣٢.

٢٦ الطوسي : اللمع في التصوف ، ص ١٢٩.

٢٧ الطوسي : اللمع في التصوف ، ص ١٢٩ - ١٣٠.

تصب كلها في اطار الكشف عن الدور الذي لعبه الامام علي في كيان الصوفي الطرائقي - الحقائقى . لقد أذابته الصوفية في طرقها . وليس من قبيل الصدفة ان يقول الشبلى بان اي علم لا يؤدي الى ترك الدنيا (أى سلوك الامام علي) فهو ليس بعلم . الا ان ذلك لا يعني اطلاقية الفكر بفعل خصوصية استيعاب الصوفي للأمور وحاله في مقاله .

التشييع :

التسامي الروحي للشخصية العلوية

ان كل الصور والانطباعات التي أغرت الأنماط الإسلامية في استكناه حقائقها ورفع شأن مبادئها على مثال الامام علي لم يكن بإمكانها ان تقنع دون انزاله الدائم الى أدق خلجانها الحساسة والتعاطف معه بأشد ما تستطيع من أجل تحسس ذاتها. أي ذلك التيار الذي أراد ان يكتشف نعومته (الخاصة) في خشونته (علي) ويصلق خشونته في نعومته من أجل التمتع بمعنى يقف خارج حياته وموته. وقد اتخذت الشيعة هيئه ذلك التيار. اذ هي الوحيدة التي أعطت لحياته ومماته معنى يتجاوز كل القيم التقليدية عن الحياة والموت برفقه الى مصاف البداية- النهاية، التي تلف في دورتها الخالدة كل مكان ويكون. انها أهبطت كل جبروت «الدهر الجاهلي» في تلك تصوراتها عن المصير العلوي بحيث حولته الى طاقة ومسار كل تصوراتها ونظرياتها المعرفية- الوجودية والأخلاقية- السياسية. بل يمكن القول بان من الصعب تصور نشوء هذا التيار الخصب في الثقافة الإسلامية دون التراجيديا العلوية، التي أضفت في حبيباتها العديدة معنى عميقاً على كل فعل سياسي مرتهن بها او يدعى الانتماء لها.

لقد حولت حياته الى جزء من الأزل ومماته الى جزء من الأبد. ونظرت اليه في عيونها الدامعة بكل العبرات المتناقضة والممكنة للنفس الإنسانية. ولهذا احتل هذا الموقع السحري في وعي «الأنما الإسلامية» لانه بدا كما لو انه ممثل الكل الإسلامي. وقد تلمست فيه كل الكيانات الجوهرية للمثال ولهذا احتل هذا الموقع التاريخي المثير في التاريخ الإسلامي السياسي لانه بدا كما لو انه ممثل الرجوع للحق. واحتل هذا الموقع الجذاب في الوعي الاجتماعي لانه بدا كما لو انه مثال التضحية المبدئية. واحتل هذا الموقع الحساس في العقائد لانه بدا كما لو انه التجسيد الحي للعقيدة. واحتل هذا الموقع المثالى في الأخلاق لانه طبع تاريخ الإسلام بمسحة وجданية نتيجة موته البطولي.

فالموت لا يخلق عظمة لانه لا معنى له بحد ذاته. فهو يمتلك قيمة فقط في تلك الحالة التي يصبح بها الخاتمة «الباطنية» المثيرة للتساؤل عما هو أكثر يقينية في اقناعه من كل شيء. اذ لا يقين في وجوديته أكثر من الموت. وحالما يكون قادراً على اثارة ما لا يحسى من امكانيات التأمل والاستغراب، فإنه يكون قد تضمن معنى يتطابق في كل عناصره مع السرّ المحيّر للعقل والضمير. اي عندما يكون الموقف منه في نهاية المطاف كما لو انه بداية لشيء معلوم. بمعنى انه يمتلك قيمة بحد ذاته لا تثير الأسى، بل على العكس انه يولد شعور الخضوع الابدي للوحدة، التي لا يضع حدا لها سوى الاضمحلال الكلي لها. اي عندما يحرّم أشعة التجربة الشخصية كلها في لحظة الوعي الخاطف والتي ينعدم فيها تلاؤ الامكانية المستقلة لتأمل ماضى. ولا يمكن ان يحدث ذلك الا في لحظة ممات تلك الشخصيات، التي يتطابق مصيرها مع مصير المراحل التاريخية الكبرى، مع تلك اللحظات الخاطفة التي يمثل موتها نشوء آفاق جديدة

شديدة التداخل من الصعب حصرها في ما هو متعارف عليه في قواعد السلوك والادراك بالنسبة لمعاصريه ولاحقيه.

فإذا كان إقبال الموت على أبي بكر قد أثار فيه مشاعر الانتقاد لما هو حوله أو لما كان يدور من صراع خفي حول السلطة، فان مرارة مذاقه قد حددتها ورعيه الكبير ورونقه الانساني العميق. ولهذا خاطب المجتمعين حوله قبل مماته بكلمات عبر فيها عن الله من المهاجرين الذين لم ير أشد عليه في وجعه منهم. وذلك لأنه ولـى عليهم من هو خيرهم في نفسه (عمر) مما أثار استياءهم، لأن كلاً منهم أراد هذا الأمر (السلطة) لنفسه. وقد وجد سبب ذلك في اقبالهم على الدنيا وثرواتها. ولهذا انهى كلماته بخطاب شديد اللهجة، قائلاً: «والله لن يقدم أحدكم فتضرب عنقه في غير حدث خير له من ان يخوض غمرات الدنيا»، مما حدى بعد الرحمن بن عوف الى تهدنته قائلاً: «خفـض عليك من هذا يرحمك الله فـإن هذا يهـيـضك «يضعفك على ما بك»^(١) وحالـما تـأسـى على ماـضـيـه فـانـه لمـيـجـدـ فيـ ماـيـتـأسـىـ عـلـيـهـ الاـ ماـ لهـ صـلـةـ بـالـسـلـطـةـ. فـهـوـ يـتـأسـىـ عـلـىـ ثـلـاثـ فـعـلـهـنـ مـنـهـاـ: ليـتـهـ تـرـكـ بـيـتـ عـلـيـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ، وـلـيـتـهـ اـخـتـارـ يـوـمـ السـقـيـفـةـ أـبـاـ عـبـيـدـةـ أـوـ عـمـرـ بـنـ الخطـابـ، وـلـيـتـهـ أـخـيـراـ قـتـلـ أـوـ أـطـلـقـ ذـيـ الفـجـاءـةـ السـلـمـيـ وـلـمـ يـحرـقـهـ. أـمـاـ مـاـ تـرـكـهـ وـلـيـتـهـ فـعـلـهـنـ فـهـوـ عـدـمـ قـتـلـهـ الأـشـعـثـ بـنـ قـيـسـ وـلـيـتـهـ حـينـ بـعـثـ خـالـدـ بـنـ الـولـيدـ إـلـىـ عـرـاقـ بـعـثـ مـعـهـ عـمـرـ بـنـ الخطـابـ. أـمـاـ مـاـ كـانـ يـوـدـ مـعـرـفـتـهـ مـنـ النـبـيـ فـهـوـ لـنـ هـذـاـ الـأـمـرـ بـعـدـهـ وـفـيـمـاـ إـذـاـ كـانـ لـلـأـنـصـارـ فـيـهـ حـقـ، وـعـنـ مـيرـاثـ بـنـ الـأـخـ وـالـعـمـةـ»^(٢). وليس من الصعب رؤية

١) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١ ٢٧-٢٨.

٢) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ٢٨-٢٩.

الحافز العميق القائم وراء كل هذا التأسي والتمني. انه يعكس شخصية أبي بكر القيادية- السياسية والهم العميق المتمحور حول مصلحة الأمة.

وليس من قبيل الصدفة ان تهتم التقاليد الاسلامية اللاحقة بهذا الجانب الى الدرجة التي تصوره بحديث (نبوي) يقول : «ارحم امتى بأمتى أبو بكر الصديق». ولهذا فان موته لم يكن بامكانه ان يثير أكثر من أحكام وتصورات الاعتزاز والترحّم.

اما مقتل عمر بن الخطاب فقد كان لحد- ما طارئاً. ولهذا لم يثر استغراب الأمة أكثر مما أثار استغرابه الشخصي. فقد أخذ يسأل الجميع قبيل موته ان كان مما جرى من طعن «المجوسي» له عن ملايينهم أو رضا؟ وقد أجابه الجميع بأنه ما كان ذلك منهم عن ملايين ولا رضا. فعندما طعنه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وهو مقبل لصلاة الصبح، التي عادة ما كان يغسل بها صرخ: «دونكم الكلب فانه قد قتلني»! وعندما قال له كعب الاخبار وهو في احتضاره : «الحق من ربك فلا تكون من المترفين. وقد كنت أنبيأتك بأنك شهيد»، فانه أجابه باستفهام أعمق: «ومن أين لي بالشهادة وأنا بجزيرة العرب؟!». لقد أقنعه وأراحه كون قاتله مجوسيأ. ولهذا استبشر وحمد الله الذي لم يقتله بيد رجل يجاججه بكلمة «لا اله الا الله» يوم القيمة. فعمر بن الخطاب ذاته لم يقنع بفكرة الشهادة. وان مقتله على يد مجوسي لم يكن بامكانه أن يجعله الا مأثرة في تراث المسلمين كرمز لعظمته وهيبته وعدالته. وان حمده لله على قتيله بيد رجل غير مسلم قد حبس موته في تقبيل الأمة له كجزء من مصير خلفائها. ولهذا لم يبيك ضميرها. على العكس!! لقد وجدت في ذلك نموذجاً رفيع المستوى لما ينبغي ان يكون عليه «الفاروق».

وإذا كانت التقاليد الأذربيجانية الارجعية قد أدرجت شخصيته في إطار الحديث، لأنف الذكر عن أمرٍ تذكره، وبشكلٍ يتحديد هويته (عمر) على أنه «أقواباهد شبيه دين الله»، فـ«ما لم تحمد» مثمن بن عفان لا في مفهوم العترة، وإنما مدار «الحمد لله رب العالمين»، ولكن إذا كان هذا التعبير أكثر ارتباطاً بالمعنى فإن الشرط هنا هو أن يكتفى به شيئاً في المظاهر، الا ان الأخيرة كفالة هي ريدود الامانة، وستقي أم يوسف عليهما السلام قتله. ولم يكتفى أحد بهذه المددية، بل احتجزه النبي صلى الله عليه وسلم بمرض أو عذر أو حرب... حيث إن سعد بن أبي سعد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ موته إلى روح المعاناة والطولة، لئلا تذكر موته لا بحالٍ من حالاته مأساوية، الا أنها زهيدة في ميزان الشهقارية الإنسانية، في حينه قال عبد الله بن سلام تحذير الثوار من أن مقتل عثمان سيؤدي إلى شارة الفتنة وافتراق الملائكة وأنه هو الشارع إليه في التوراة بالحقيقة المظلوم الشهيد، فان الجمهور أخطأه : «يا يهودي ! اشبع بطنتك ، تكس طهرتك والله لا ينقطع فيه شتايا ولا ينطفئ فيه ديكار»^(٣) بمعنفة أخرى، عندما كان عثمان أواخر حياته محاصراً لم يتمكن من الخروج أمام معارضيه سوى اعلان «التبوية»، وإذا كان ذلك فعلًا بارفيعاً من وجهة النظر الأخلاقية المجردة، فإنها كانت مخلوطة بالذنب وبالتالي فلا سلوك التبوية كان أخلاقياً لانه خاضع لذكر السياسة، ولا في السياسة كان مبدنياً لانه لم يسع لمواجهة مصيره وجهًا لوجه، وإن ذلك يبرز بوضوح في كل ممارساته الأخيرة التي أدت دون شك إلى مذاق حتفه الأخير، إذ إننا نعثر على تناقضات في سلوكه لا تتسم على الدوام بحيوية السياسة، بل بشغل التسوس السياسي والزيف الأخلاقي. لقد أفقدته السلطة

(٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ٦٢-٦٤.

شعور الاخلاص. ولهذا فان من العبث مقارنته بأسلافه العظام (أبي بكر وعمر). فالظروف القاهرة هي التي كانت تنتزع منه قول الاخلاص. ولهذا فان اعلانه التوبية أمام الملأ بعباراته الشهيرة: «من أساء فليتب. ومن أخطأ فليتوب. وأنا أول من أتعظ. والله لأن ردني الحق عبداً لانتسبن نسب العبيد»^(٤)، لم تكن صادقة. لقد كان ذلك نوعاً من التمني المخادع. فالكتب التاريخية عادة ما تورد الحادثة التالية لاعلان توبته والتي جرت بينه وبين مروان، عندما أراد التكلم والتعليق على توبته، حيث ردت عليه (مروان) زوجة عثمان نائلة بنت القرافصة قائلة: «بل اسكت! فو الله لنن تكلمت لتغرنّه وتوبقته!» الا ان عثمان فضل سماع مروان الذي أتحفه بحكمة سياسية عملية ماكرة. لقد طالبه بنقض التوبة لانها كما يقول مروان «لو كانت وهو في عزّه وقوته ومنعته لقبلها. ولكنها في محل الضعف تضعف أكثر»^(٥). وان تقبل هذه النصيحة من عجوز مسلوب الارادة كان لابد وان تؤدي الى استئثاره مشاعر المكر والانتقام وافساد الذوق العملي للذات والمعارضة. ولهذا وجد في التشبيث بأفعاله الماضية عروة اليقين التي يمكنه بها مواجهة التأثيرين. فعندما حاول مراراً اقناع الغاضبين عليه من خلف أسوار داره المحاصر، فإنه لم يجد في ذاكرته الا ان يذكرهم بأنه هو الذي اشتري البيت الذي وسعوه ليكون مسجداً، وانه هو الذي اشتري بأمواله بنراً لل斯基 لا يسمحون له الان بالارتفاع منه، وانهم نقموا عليه أشياء فعلها سابقاً أبو بكر وعمر غير انهم سكتوا عنهمما لخوفهم منها ولقمعهما ايامهم. ولهذا استصرخهم بعبارة : يا قوم لا تقتلوني! وحالما انتهى الى حتفه بين ناقف لحيته وضارب صدغه

٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ٤٧.

٥) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ٤٧.

وطاعن بطنه، فان مقتله لم يثر في أفضل الأحوال أكثر من مشاعر الأسى. بينما لم يفعل موته في ودع المسلمين أكثر من استنزاف دموع الخجل. وحالما جرى توظيف دمه لذرب السياسة، فان مادة الصراع وجتها لم تتعد حدود قميصه. اي ان من حارب تحت لواء قميصه لم يفعل في الواقع الا على ابتدال موته. انهم حولوا مقتله الى ذريعة وموته الى وسيلة للمأرب السياسية الماكنة.

وعندما سيقتل الامام علي على هذه الخليفة النافذة من مشاعر الوجدان الحق، فان كل ماقاله و فعله تحول الى حروف المناجاة العميقه التي يتهاون التاريخ في تردید صداتها. الا انه يضخمها باكبر ما يستطيع عندما تعطيه لتياره معنى مقدساً. فهو الوحيد الذي واجه موته بأقصر عبارة وأعمق اشارة عن معنى المصير الحق عندما قال : «فرزت ورب الكعبة»!. فاذا كان مقتل عثمان بن عفان قد أعطى للأمة معنى انتصارها للحق، فان مقتل الامام علي قد أعطى للأمة للمرة الأولى تذوق تراجيدية الحق. لقد أعطى لها للمرة الأولى تذوق معنى الشهادة، التي امتثلت في ذاتها كل دراما الخلافة ومعنى صراعاتها. فقد أرسى موته الأساس المتين لمعب الشهادة الاسلامي. وبالتالي أعطى لكل الأفعال المأساوية والقدرة على التضحية والصراع باسم المثال موشور رؤية ذاتها، أو مادعوته بمرايا رؤية الكل الاسلامي.^(٦)

٦) ان الحادثة الآنفة الذكر، التي حاولت ان تعطي على لسان عبد الله بن سلام لقتل عثمان بن عفان معنى الشهادة استناداً الى ما أسماه بال الخليفة المظلوم الشهيد الوارد ذكره في التوراة، لم تحصل على اعتراف جدي. ومن المحتمل ان تكون هذه الفكرة موضوعة في وقت لاحق، لانه لا معنى للدفاع عنه في ظل اعتراف مسبق بأنه هو الشهيد. وفي حالة اهمال هذا التناقض، فان الرد -

وسوف تظهر هذه المفرقات الشخصية التي نعثر فيها على انكسار الأمال باسم الحق في تلك المحاورات التي احتفظت لنا بها كتب التاريخ والسير. اي كل ما يكشف عن عمق تأثير الشخصية العلوية في مصير الأمة وأسلوب رؤيتها حقيقة الوفاء لمبادئها الكبرى. فعندما أرسل معاوية بن أبي سفيان إلى الزرقاء بنت عدي يستفسرها لماذا كانت تطلب المقاتلين لقتاله ونصرة علي بعباراتها الموجهة للناس والقائلة : يا أيها الناس ان المصباح لا يضيء في الشمس، وان الكوكب لا يقدر في القمر، وان البغل لا يسبق الفرس، ولا يقطع الحديد الا الحديد... الا ان خضاب النساء الحناء وخضاب الرجال الدماء. والصبر خير في الأمور عواقباً». وعندما قال لها معاوية،

— الاسلامي الثائر والقائل، بأنه سوف لن تنتفع من اجله شاتان تعكس السيكولوجية الواقعية تجاه السياسة التي بدلت لهم كانحراف وانتهك لقواعد الحق. فالثائرون لم يبحثوا عن معنى الشهادة أذاك، بل عن معنى الحق. وهم لم يسعوا من وراء قتله الى اعطائه معنى. على العكس لقد كان ذلك متبعثاً من الاستجابة لدعوة الانتقام للحق. وإذا كان من الممكن الوقوف عند حدود هذا «الجدل» الذي حصل على استمراريته في القتال اللاحق، فإن من الصعب الثقة بما تورده بعض المؤلفات التاريخية من رد ابن سلام القائل، بأن كلامهم (الثائرون) عن الشاتين والديكين صحيح، ولكن التيسان الكبيران (علي ومعاوية) يتناطحان فيه. وذلك لأن قضية كهذه لم تبرز بعد. فعثمان لم يقتل أذاك بعد. ولم تبرز شخصية علي ومعاوية كشخصيات قوى ومعسكرات متعارضة، بما في ذلك بعد مقتل عثمان بفترة. اذ هي لم تظهر الا بعد معركة الجمل وظهور الصراع السياسي المباشر.

- والله يا زرقاء لقد شركت عليا في كل دم سفكه،
- احسن الله بشارتك يا امير المؤمنين. مثلك من بشر بخير وسر جليسه!
- وقد سرك ذلك؟
- نعم والله لقد سرني قولك !
- والله لوفاؤكم له بعد موته احب الي من حبكم له في حياته(٧).

وقد كان لهذا الوفاء امتداده العميق في رؤية الحق في شخصه. فعندما أعطى معاوية ستة آلاف دينار إلى أروى بنت الحارث بعد مطالبتها أياه، وهي المدافعة عن الإمام علي في حروبها ضده، قال لها :

- أما والله لو كان علي ما امر لك بها (النقود)
- صدقت ان عليا ادي الأمانة وعمل بأمر الله واخذ به. وانت ضييعت امانتك وخنت الله في ماله فاعطيت مال الله من لا يستحقه. وقد فرض الله في كتابه الحقوق لاهلها وبينها فلم تأخذ بها ودعانا (علي) الى اخذ حقنا الذي فرض الله لنا.
- فشغل بحربك عن وضع الامور مواضعها. وما سالتك من مالك شيئاً فتمن به، إنما سالتك من حقنا. ثم انشدت:

الا يا عين ويحك اسعدينا الا وابكي امير المؤمنينا
رزينا خير من ركب المطايا وفارسها ومن ركب السفينينا
اذا استقبلت وجه ابي حسين رأيت البدر راع الناظرينا(٨)

٧) البغدادي : بلاغات النساء ، ص ٣٣ - ٣٤ .

٨) البغدادي : بلاغات النساء ، ص ٢٩ - ٣٠ .

اي كل ما جمَع في ذاته الاستيعاب الشعبي المعمق للحب والحق
باعتبارهما الأساس العاطفي - العقلي لكل الصرح الفكري حول موقع
هذه الشخصية في الكينونة الإسلامية للخلافة. فعندما قال معاوية
لسودة بنت عمارة حال دخولها عليه : «الست انت القائلة في صفين
وانصر علياً والحسين ورهطه واقتصر لهنـد وابنـها بهـوان

فما حملك على ذلك؟ فأجابتـه: «حبـ عليـ واتـبعـ الحقـ!
ـ فـوـالـلـهـ ماـ أـرـىـ عـلـيـكـ مـنـ اـثـرـ عـلـيـ شـيـئـاـ.

عـنـهـاـ أـنـشـدـتـ الشـعـرـ الـأـنـفـ الذـكـرـ وـأـضـافـتـ إـلـيـهـ.ـ وـعـنـدـمـاـ سـأـلـهـاـ
أـخـيـراـ عـنـ حـاجـتـهـ،ـ طـالـبـتـهـ اـنـ يـغـيـرـ الـوـالـيـ بـشـرـ بـنـ أـرـطـأـ لـفـلـظـهـ
وـقـسـوـتـهـ،ـ وـهـدـدـتـهـ بـقـوـمـهـ،ـ فـهـدـدـهـاـ (ـمـعـاوـيـةـ)ـ بـرـدـهـاـ إـلـىـ اـبـنـ أـرـطـأـهـ
لـيـعـاقـبـهـاـ فـقـالتـ :

صـلـىـ اللـهـ عـلـىـ جـسـمـ تـضـمـنـتـهـ قـبـرـ فـاصـبـحـ فـيـهـ العـدـلـ مـدـفـونـاـ
قدـ حـالـفـ الـحـقـ لـاـ يـبـغـيـ لـهـ بـدـأـ فـحـسـارـ بـالـحـقـ وـالـإـيمـانـ مـقـرـونـاـ

وـعـنـدـهـاـ مـنـ ذـلـكـ؟ـ أـجـابـتـهـ:ـ عـلـيـ اـبـنـ أـبـيـ طـالـبـ.
ـ وـمـاـ صـنـعـ بـكـ حـتـىـ صـارـ عـنـدـكـ كـذـلـكـ؟ـ

ـ قـدـمـتـ عـلـيـهـ فـيـ رـجـلـ وـلـاهـ صـدـقـتـنـاـ فـكـانـ بـيـنـيـ وـبـيـنـهـ مـاـبـيـنـ الغـثـ
وـالـسـمـينـ.ـ فـأـتـيـتـ عـلـيـاـ لـأـشـكـوـ إـلـيـهـ مـاـصـنـعـ بـنـاـ فـوـجـدـتـهـ قـائـمـاـ يـصـلـيـ.
ـ فـلـمـاـ نـظـرـ إـلـىـ اـنـفـتـلـ مـنـ صـلـاتـهـ ثـمـ قـالـ بـرـأـفـةـ وـتـعـطـفـ،ـ أـلـكـ حـاجـةـ؟ـ
ـ فـأـخـبـرـتـهـ فـبـكـيـ ثـمـ قـالـ:ـ اللـهـمـ اـنـكـ اـنـتـ الشـاهـدـ عـلـيـ وـعـلـيـهـمـ.ـ اـنـيـ لـمـ
ـ اـمـرـهـمـ بـظـلـمـ خـلـقـ وـلـاـ بـتـرـكـ حـقـ.ـ ثـمـ أـخـرـجـ مـنـ جـبـهـ قـطـعـةـ وـكـتـبـ فـيـهاـ
ـ يـطـالـبـهـ بـالـعـدـلـ إـلـىـ اـنـ يـغـيـرـهـ.ـ عـنـدـهـاـ قـالـ مـعـاوـيـةـ:ـ لـقـدـ لـحـظـكـ اـبـنـ أـبـيـ
ـ طـالـبـ الـجـرـأـةـ عـلـىـ السـلـطـانـ.ـ فـبـطـيـئـاـ مـاـ تـفـطـمـونـ»ـ(٩ـ).

(٩ـ) البـغـادـيـ :ـ بـلـاغـاتـ النـسـاءـ صـ ٣١ـ ـ ٣٢ـ .

لقد كان ادراك شخصية علي وموقعها في الضمير الاسلامي للأمة وفي وعيها الاجتماعي - سياسي متكافناً عند كل من الجماهير والسلطة. ففي الوقت الذي جرى ادراك شخصه على انه ممثل الحق ومحاربة الظلم فان ادراك السلطة (معاوية) له جرى على أساس كونه مصدراً لاثارة القلاقل والفتن أو تجرئه الجمهوه على السلطان. ولعل النادرة التي تصور الحديث الذي جرى بين معاوية وعكرشة بنت الأطرش (وهي التي حضرت المقاتلين ضده) عندما دخلت عليه في الشام بعد أن أصبح خليفة

- يا عكرشة ! الآن صرت أمير المؤمنين!

- نعم اذا لا علي حي !

- السيدة صاحبة الكور المسدوال والوسط المشدود والمتقلدة حمائل السيف وانت واقفة بين الصفين يوم صفين... فما حملك على ذلك؟

- يا أمير المؤمنين ان الليبب اذا كره امراً لم يحب اعادته.
- صدقت. اذكري حاجتك.

- ان الله قد رد صدقاتنا علينا ورد اموالنا فيما الا بحقها. إنما قد فقدنا ذلك. فان كان ذلك عن راييك فما بذلك من استuan بالخونة.
- يا هذه. انه تنوبنا امور هي اولى بنا منكم من بحور تنبع وثغور تنفق.

- يا سبحان الله! ما فرض الله لنا حقاً جعل فيه ضرراً على غيرنا ما جعله لنا، وهو علام الغيوب.

- هيهات يا اهل العراق ! فقهكم ابن ابي طالب فلن تطاقوا!

(١) البغدادي : بلاغات النساء ، ص ٧١ - ٧٢ .

وليس من قبيل الصدفة ان تسعى السلطة الأموية في أغلب تراثها لاثارة الكراهية العميم تجاهه وشتمه على المنابر مع تشديد القمع ضد هذه الجرأة التي أراد معاوية فطام الناس عنها. ولم يكن ذلك في أعمق اعماقه معزولاً عن صدفة صعود الأمويين للسلطة. ذلك ان صعود معاوية لسدة الحكم كان نتاجاً للغيلة التي قتل بها الامام علي. فالسلطة التي سقطت كثمرة يانعة في أحضان معاوية كان لابد وان تثير فيه شهية استحواذها الكلي. ولم يكن ذلك ممكناً دون انتزاع كل امكانية لحق المطالبة بها. اي انه نظر الى هذا «السقوط» على انه دليل على صعوده، والى مقتل علي على انه دليل على قوته وفوزه. وقد وجد ذلك طريقه الخفي الى تقايرير تفكيره السياسي. الا ان محاولته فطم الجماهير عن الجرأة على السلطان كان لابد لها من أن تؤدي بصورةها المباشرة الى استئثاره الشعور بالغبن أولاً والتحدي ثانياً. ولعل في الحادثة المرورية عن بكاره الهلالية في حضورها عند معاوية وما جرى لها، نموذجاً رمزاً أصيلاً. فعندما دخلت عليه وكان بحضرته مروان وعمرو بن العاص وغيرهم، فأخذ كل منهما يروي شعرها في مدحها علياً يوم صفين. حيث أورد الأول شعرها القائل :

اترى ابن هند للخلافة مالكا هيهات ذاك وما اراد بعيد

بينما أورد الثاني شعرها القائل :

قد كنت أمل ان اموت ولا ارى

فوق المنابر من امية خاطب

وعندما سكت القوم قالت : نبحثني كلابك يا أمير المؤمنين... أنا والله قائلة ما قالوا. لا أدفع ذلك بتكييف فامض لشانك. فلا خير في العيش بعد أمير المؤمنين.(١١)

(١١) البغدادي: بلاغات النساء ص ٣٥.

بصيغة أخرى، أنه إذا تذكر في المذكر، فظام شرائع عريضة من الأمة عن الجرأة على السلطان، مما تذكر من استحليل على السلطان اقطع الأمة عن الجرأة في حد وتحليل رموزها الكبرى. فالسلطة الاموية لم تجد في على سموي أبي براب، بينما الجماهير لم تجد في أبي تراب سموي^{١٢} والمفارقة التاريخية العميقة تقوم في أن مابدا للأمويين نقحصه اتمند في آخر التسمية بهذه الرفعة والتسامي. فالسلطة عادة ما تفقد القدرة في إثارة القيمة الرمزية للأشياء والأسماء، فهي تصر مستعدة لدعى شهادة القيمة بمعرض عن «منطق القهر والمصلحة» إلا أن التقييم الأيديولوجي، الذي عادة ما ينبع من مكونات الروح الخائنة في حالة انتصاره المغامر كان ينبغي له أن يخوض غمار صراع طويل من أجل أن يعني أتباعه الأقربين أولومن ثم الحصول على أتباع آخر.

لا ان هذه العملية لم تكن واسعة النطاق وفاعلة الحجم. فقد بقىت الأمة بما في ذلك أشد الناس رغبة في الانتقام منه يكنون له في أعماقهم احتراماً عميقاً. فعندما حاول معاوية على سبيل المثال، استمالة عمرو بن العاص إلى جانبه، فان الأخير حاول استشارة ولديه، فنصحه الأول (عبد الله) بالكف عن الصراع والبقاء في حيز الدين فيما اقترح عليه الآخر (محمد) ان يلحق بمعاوية والطلب بدم عثمان. وقد أدرك عمرو مضمون كلامهما عندما أجابهما بان الأول يأمره بما هو خير له في دينه، أما الثاني فيأمره بما هو خير له في

(١٢) أبو تراب هي التسمية التي أطلقها النبي محمد على علي عندما وجده مرة نانماً على الأرض والتراب على خده فأنهضه ودعاه متطلفاً ومتحبباً بابي تراب. وقد تحولت هذه التسمية إلى شتيمة من على منابر الأمويين.

دنياه. وقد أفلقه ذلك، أو لنقل بصورة أدق، إنه كان يعاني، شأن أغلب دهاء السياسة من تناقض القول والفعل، السياسة والأخلاق. وعندما دعا غلاماً داهية له يقال له ورдан للتحادث معه قال له الغلام : إن شئت أنبأتك مافي نفسك !

- هات يا وردان !

- اعتركت الدنيا والأخرة على قلبك. فقلت مع علي الآخرة بلا دنيا ومع معاوية الدنيا بلا اخرة. فانت واقف بينهما.

- ما اخطات مافي نفسي، فما ترى يا وردان؟^(١٣) واذا كانت النتائج معلومة الآن فانها في وقتها كانت مثار القلق الداخلي، الذي عبر دون شك عن ادراك وجداًني لشخصية علي باعتباره المثل الحقيقي للدين والأخرة. بينما سيرد على استفسار ابن أخيه عندما وصل الى مصر بعد حصوله على موافقة معاوية على اعطائه اياه مصرأً طعمة له مقابل تضامنه معه، واستغراب ابن أخيه من موقفه هذا فأجابه عمرو :

- يا ابن أخي لو كنت مع علي وسعني بيتي ولكنني مع معاوية.

- انك لم ترد معاوية ولكنك تريد دنياه وهو يريد دينك^(١٤).

ولم يعن الدين هنا سوى ماله علاقة جوهرية بالخلق والأخلاق. ولعل الحادثة المروية عن محاورة معاوية لعمرو بن العاص عما طرقه من أخبار ثلاثة ليس له فيها اجابة كاملة منها كسر ابن أبي حذيفة لسجن مصر وان ملك الروم يزحف الى الشام وان علياً يتهمه لمحاريته، فان ردّ عمرو بن العاص كان بالشكل التالي : انه يمكن ببضعة رجال قتل ابن أبي حذيفة، وانه يمكن اهداه وصائف الروم

(١٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ١٤٤.

(١٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٤٥-١٤٦.

ومن الذهب والفضة الى قيصر فانه سيكون سريعاً الى المواجهة، واما ما يخص علي «فان له في الحرب لحظاً ما هو لأحد من الناس. وانه لصاحب الأمر»^(١٥). أما بعد مبارزته لعلي ورفعه الأخير عن قتله بعد ان صرעהه، فانه لم يكن بامكانه الا يكن له احتراماً جعله يرد في أحد المرات على معاوية الذي عيّره بذلك، بأنه يكفيه مبارزته ولم يجبن منه (كما فعل معاوية). أما معاوية فله الكثير من الكلمات التي تفصح عن اعجابه الشديد بعلي وادراكه لضعفه مقارنة به^(١٦). ولعل الحادثة الطريفة المروية عن ابن محجن الثقفي، الذي قدم على معاوية وهو يصرخ : اني أتيتك من عند الغبي الجبان البخيل ابن أبي طالب! فقال

(١٥) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٤٦.

(١٦) ان ذلك مرتبط دون شك بالكفاءة الشخصية لمعاوية. فقد كان هو بارعاً، دهائياً، حليماً - سياسياً. ويمكن القول بان معاوية ظل حتى في أشد حالات مكره حياتهي رجل السياسة الأول. ومن الصعب ان نعثر على شبيه له من حيث امكاناته السياسية ونظراته الواقعية وحدسه السياسي ومرؤنته الجريئة في تلك المرحلة. بينما وان تطور الخلافة العربية قد كان وثيق الارتباط بما اثبتته وثبتته من صفات واساليب في ادارة شفون الدولة. وليس من قبيل الصدفة ان يجري تقييمه عالياً بما في ذلك في الاتجاهات السنوية المتشددة، رغم تقييمها العام له باعتباره باغياً.

فقد جرى أحياناً تصويره باعتباره الامام العادل المجاهد والفاتح الصابر. ويرى ابو بكر الاثرم (ت- ٢٧٠هـ) كيف ان ابن مهران الأعمش (ت- ٤٨هـ) عندما ذكروا عمر بن عبد العزيز وعلمه قال : فكيف اذا ادركتم معاوية. فقالوا : لحلمه؟ فقال : لا والله بل في عدله. فيما وصفه أبو اسحق السباعي قائلأ : لو ادركتموه او ادركتم ايامه لقلتم كان المهدى». أي نفس الافكار التي سيرددتها ابن تيمية.

له معاوية : لله أنت ! أتدرى ما قولك الغبي فوالله لو ان السُّنَّ الناس جمعت فجعلت لساناً واحداً لكتابها لسان علي^(١٧) وأما قولك انه جبان فتكلتك أمك وهل رأيت أحداً بارزه الا وقتله؟ وأما قولك انه بخيل فوالله لو كان له بيتان أحدهما من تبر والآخر من تبن لأنفذه تبره قبل تبنته ! وعندما سأله الثقفي علام يقاتله اذا؟ فانه أجابه، لأجل دم عثمان والسلطة، مما أدى بالثقة الى ان يلحق بمعسكر علي^(١٨).

ومن الممكن القول بان التقييم الایجابي العام كان مميزاً لكل أولئك الذين خاضوا صراعاً ضده أو اعتزلوه. ففي جوابه على كتاب معاوية رد عبد الله بن عمر من بين مارد به قائلاً: «أما قولك اني طعنت على علي فلعمري ما انا كعلى في الاسلام والهجرة ومكانه من الرسول. ولكن احدث امراً لم يكن لنا فيه من رسول الله عهد»^(١٩). أما سعد بن أبي وقاص فقد رد فيما رد على كتاب معاوية قائلاً : «ان اهل الشورى ليس فيهم أحق بها من صاحبه. غير ان علياً كان من السابقة ولم يكن فينا مافيه. فشاركتنا في محاسننا ولم نشاركه في محاسنه. وكان أحقنا بالخلافة ولكن مقادير الله التي صرفتها عنه.

١٧) ذلك يعكس واقع التطور الفكري آنذاك وخصوصية الثقافة العربية في ملامحها الأولى (والتألية لحد ما ايضاً) والتي لعب فيها الكلام (اللسان) دور كبير. بحيث تقاس بمدى طلاقة اللسان وفصاحته عمق الذهنية ومقدراتها. اي كل ما أعطى لثقافة التصنيف اللاحقة في الاسلام مادة الاستنتاج القائل بان خصوصية العرب وخصوصية ابداعهم الفكري وطبعيتم الذهنية تقوم في تمكّنهم العميق من ملكة الشعر والأدب واللسان.

١٨) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ١٧٠ - ١٧١ .

١٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ١٦٩ .

وقد علمنا أنه أحق بها منا، ولكن لم يكن بد من الكلام في ذلك والتشاجر»^(٢٠).

ان الماضي حالما يتحول الى جزء من الذاكرة الحية فان من الصعب حصر فعاليته في مجرى واحد. فادراك السلطة الأموية لعمق تأثيره الروحي في امكانية خلق «الجرأة على السلطان» اضطرها الى دفع مهمة فطام الناس عنها كضرورة أولية، بينما أدت ممارستها هذه بالاتياع الشيعة الى الاستئثار الدائمة للماضي باعتباره الجزء الاكثر حيوية في ذاكرتها الكلية. فالسلطة الأموية التي افلحت نسبياً في قهر الجرأة العلنية، ولدت روح التحدي الدفين. اي ان سياسة الفطام أدت الى صيروة الانفطام عن الطفولة. وقد رافق هذه العملية المعقّدة صياغة أساليب جديدة في الموقف من السلطنة والتراث السالف. فلم تعد الجرأة المباشرة والثورة على السلطان هما أسلوب التعبير الوحديد عن الانتماء المباشر والروحي للكيان «العلوي»، بل والتقية الباطنية أيضاً. فاذا كان اسهام التقية السياسية يقوم في ابداع قواعد ضبط النفس، فان باطنيتها قد الهمت العقول والخيال في ابداع قواعد تحررها اللامتناهي^(٢١).

٢٠) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ١٥٠.

٢١) وهنا يجدر القول ان هذه الظاهرة أعقد مما يبدو للوهلة الأولى. ومن الصعب حصرها في اطار قاعدة شكلية او تعبير ضيق يمكن ان يدعى استيعابه الشامل لكل حيّثياتها. اذ انتي لا أقصد الان بقواعد التحرر اللامتناهي سوى ما يمكنه التطابق مع فكرة وممارسة وسيكولوجية التعريض الفكري عن محدودية التقية السياسية، ولحد ما نفيها في ابداعات الماضي. فالأخير لم يعد بحد ذاته تياراً ما مستقلأً، بل عادة ما يحدده، الى جانب الأسس الفكرية الكبرى للباطنية (الاسماعيلية خصوصاً)، ثقافة المفکر ومعطيات المرحلة الملموسة في معاركها السياسية والفكرية.

ان هذا التناقض بين ضبط النفس الظاهري وتحررها الباطني هو من ابداع الأحكام المنطقية. ذلك انه حالما يلتقي ضبط النفس الظاهري بالتحرر الباطني، فإنه يخلق بالضرورة أسلوب رؤيته للظاهر والباطن على أساس آخرى عادة ما يرتقى الى مصاف البحث عن الصلة الممكنة والدائمة والنسبية بين المطلق والعاين، الالهي والانسانى، الكلى والجزئى، الروحى والمادى. واذا كان ذلك واضحاً بهذا القدر او ذاك في كل اتجاهات التشيع، فان أحد نماذجه الكلاسيكية الراقية تجلت في ابداعات الفكر الاسماعيلي. وقد حصل الامام علي في هذه النماذج على احدى صوره الخاصة التي لا يمكن تحديد هويتها بتلك السهولة الباادية للعيان في اراء وأحكام المدارس الشيعية الأخرى^(٢٢).

فقد جرى النظر اليه ضمن اطار منظومة متراقبة في ميتافيزيقتها وانطولوجيتها ومعرفيتها وشريعتها وسياسيتها. الا انها ظلت محصورة في الاطار العام، بين أقطاب مادعوته بالضبط الظاهري والتحرر الباطني. وليس من قبيل الصدفة ان تستشهد الاسماعيلية دوماً بالكلمات المنسوبة للامام الصادق، القائلة بان: «ظاهernا اماماً وباطئنا غيب لا يدرك!» اي انها دفعت بهذه العلاقة الى أقصى قدر ممكн لها في مجال الفكر. وبهذا تكون قد مهدت أرضية تأويلاتها اللامتناهية. ومن هنا قدرتها على تأويل الماضي والحاضر والمستقبل، الذات والأعداء بهاجس واحد، كما لو انه محصور في قناعاته بين «العزّة واليقين».

(٢٢) هناك فرق كبير بين الاسماعيلية والتشيع الامامي (الاثنى عشري) بما في ذلك في مواقفهم من الامام علي. فالاسماعيلية اكثر افراطاً في فلسفتها وتفلسفها لموقع الامام علي، بينما الامامية اكثر لاموتها وواقعية في احكامها.

فعندما يتناول ابراهيم بن الحسن الحامدي (ت-٥٥٧هـ) على سبيل المثال مقارنة الامام علي بالنبي محمد ضمن مفاهيم «ناطق الدور» و «الوصي»^(٢٣)، فإنه يأخذ بایراد «المعجزات» النبوية التي أبدعها خيال اللاهوتية الاسلامية من حمل أمته به وغيرها من «المعجزات»^(٢٤)، وما يقابلها من فضائل الولي (الامام علي) و «معجزاته» التي تبدأ هي الأخرى من حضور أمه المخاض مروراً بغيرها من «المعجزات»^(٢٥). وان لهذه المقارنة الظاهرية أساسها الباطني القائم في طبيعة العلاقة بين «ناطق الدور ووصيه»، اي استكفال محمد لعلي بالوصاية والامامة كأمراللهي. فالامام علي يظهر

٢٣) ان المهمة المطروحة امامي الان لا تتعدى في الأغلب حدود تصوير بعض الملامح الأساسية للفكر الاسماعيلي في نظرته الى الامام علي، لا دقائق هذا الموقع في منظوماتها الفلسفية. اذ ان موقعه فيها أماكن ونوعيات مختلفة. وسوف أكتفي هنا بآراء الحامدي لأنها تشكل نموذجاً كلاسيكيّاً للفكر الاسماعيلي رغم ان هناك صوراً أخرى عديدة عند الكثير من أقطاب الاسماعيلية.

٢٤) ان الاسلام في حقيقته لا يقر بمفهوم المعجزة، على الأقل فيما يخصه هو ذاته. فقد وضع عقل الأمور والتفكيرها كعنصر جوهرى من عناصر الإيمان. وليس من قبيل الصدفة ان يخلو القرآن من مفهوم المعجزة. بل يمكن القول بأنه رفضها باعتبارها فكرة لا تمتلك ضرورة بحد ذاتها. فالقرآن يتكلم أساساً عن «الآية» و «البيان». وليس الا اللاهوتية اللاحقة وصراع المدارس الكلامية فيما بينها وفي دفاعها عن الاسلام ضد الأديان الأخرى (النصرانية واليهودية والمجوسية) هو الذي أدى الى تأثره بفكرة المعجزات المميزة للنصرانية واليهودية. اي كل ما سيؤدي الى ابداع ما يقارب الالف (١٠٠٠) معجزة للنبي محمد، بينما لم يتكلم هو عن «ماثرة» تستحق التحدي سوى القرآن.

٢٥) الحامدي كنز الولد، بيروت ١٩٧٩، تحقيق مصطفى غالب ص ٢١٢ - ١٢٥ .

هنا باعتباره القيمة القائمة على قوائم السر الذي يعطي معنى عميقاً (غبياً) لكل ما هو موجود. فهو مستقر الباطن ومركزه. وباحتلاله لهذا الموقع يكون قد قام، حسب عبارة الحامدي، «مقام النور والجاجب المشهود والباب المستور، الذي اسمه في العصور والدهور، ونهاية النهايات وغاية الغايات، صاحب الظهور اللطيف، المتسلسل معناه من أول السلالة الشرعية إلى ظهوره مع الرتبة المحمدية»^(٢٦). فالشخصية العلوية تحول هنا إلى جزء جوهرى في خطة العلم الالهي، أو أنها الكيان الفاعل في هرمونية الأزل، الذي ينادي تجاهلاً لا يرى الإقرار به إلى محق كل الانسجام الحقيقى مع حقائق الشريعة الجسمانية والروحية. أي تلك النهاية التي مثلتها وحدة النبوة- الوصاية في النبي (محمد) و الوصي(علي).

ففي هذه الوحدة التي تحمل في مجرى الشريعة منذ آدم ووصيه حتى النبي محمد ووصيه حسب رمزية العبارة الاسماعيلية، مقام اللحم الذي هو تمام الخلفة الجسمانية، ظهر أمير المؤمنين (علي) كظهور النفس التي لا قوام للجسم الا بها، ولا يعرف الا بها ولا يتحرك الا بها. صحيحاً أن تلك العناية الالهية انسلت من حد القوة إلى الفعل ومن الكمون إلى الظهور، ومن العدم إلى الوجود، فكان (علي) للشرائع الموضوعة من عصر آدم إلى محمد يقوم مقام الحياة المحبية المميّة، الحاسة الداركة، الناطقة العاقلة والعاملة، حجة الله وأيته ومعجزاته، وسيف نعمته لاعدائه، ونعمته الكاملة لأوليائه. فبسببه دارت الأخلاق وتناظرت الأموال وتمخضت الطياب في الأمهات. اذن الله الوعائية، ويده المبسوطة، وعيشه الناظرة، مولى المؤمنين، وعلم الدين

٢٦) الحامدي : كنز الولد، ص ٢١٦ - ٢١٧.

و قبلة الموحدين . السميع العليم المشتق اسمه من العلي العظيم ، ولـي المؤمنين ، المخرج لهم من الظلمات الى النور ، من أقر بولايته سلم و غنم ومن أنكرها غرم و حرم^(٢٧) . لقد رفعته الاسماعيلية بهذا المعنى الى مصاف الالوهية المؤنسنة . الا انها لم تقع في الحلول ولم تسر في طريق الانسان الكامل الصوفي .

لقد أبدعت طرقها الخاص في التعامل معه كنموذج مطلق يمثل في وحدانيته الانسانية ما يمثله الله في وحدانيته الالهية . فالحامدي يستند هنا الى الفكرة التي طرحتها جعفر بن منصور (اليمن) القائل ، بـان من أتى بغير ولاية علي بن أبي طالب أسقطت نبوته ووصايتها وولايته وصالح عمله ، ولم يقبل الله منه ولا زكى عمله ، ليختصر جملة آرائه على خلفيـة المقارنة الـالية : « فـكما ان الله واحد أحد فـرد صـمد لا شـريك معـه في مـلكه ولا له صـاحب ولا له ولـد ، كذلك مـولانا عـلي عـليـه السـلام ، واحد في فـضله ، أحد فـرد صـمد لا شـريك له فيه ليس له كـفـواً أحد »^(٢٨) . اي انه جعل من الـامـام الخـمـيرـة المـهرـمنـة للـوـجـود فيما بين الـظـاهـرـ والـبـاطـنـ ، وـحـوـلـهـ إـلـىـ الجـزـءـ الـأـكـثـرـ فـاعـلـيـةـ فيـ كـيـانـيـةـ المـطـلـقـ الـوـجـودـيـ الـمـيـافـيـزـيـقـيـ وـالـأـخـلـاقـيـ -ـ الـعـمـلـيـ ، وـمـسـتـوـيـاتـ الـعـدـيدـةـ فيـ الـقـوـةـ وـالـفـعـلـ وـالـكـمـونـ وـالـظـهـورـ . فـفـيـ تـأـوـيـلـهـ لـلـآـيـةـ : « فـضـربـ بـيـنـهـ بـسـورـ لـهـ بـابـ بـاطـنـهـ فـيـ الرـحـمـةـ وـظـاهـرـهـ مـنـ قـبـلـهـ العـذـابـ »^(٢٩) يـسـتـنـدـ الحـامـديـ إـلـىـ آـرـاءـ جـعـفـرـ بـنـ مـنـصـورـ ، القـائـلـةـ بـانـ ذـلـكـ يـعـنـيـ أـنـهـ « أـوـجـدـ لـهـ الـبـابـ عـيـانـاـ وـعـرـفـهـ بـهـ تـبـيـانـاـ ، وـأـقـامـ عـلـيـهـ الدـلـالـلـ وـالـبـرـاهـينـ بـالـرـمـزـ

(٢٧) الحامدي : كنز الولد ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٢٨) الحامدي : كنز الولد ، ص ٢١٨ .

(٢٩) القرآن : سورة الحديد (٥٧) الآية ١٢ .

والاشارات والتلویحات والكشف بالمقامات، فجعل تحت الاستئثار في جميع الأدوار الا بالاشارة اليه والتوجه نحوه واظهار آياته في آخر دور وخاتم كور»^(٢٠). واذا كانت هذه الصياغة تعكس المضامين الكبرى للفلسفة الاسماعيلية في موقفها من الانتماء بشكل عام، فان الامام علي قد احتل فيها موقع المركز، الذي تكشف عنه الكلمات المنسوبة له والقائلة: «لي منزلة لم تخطر على قلب بشر، وحداً لم يبلغ معرفته أحد. وان الربوبية لتخطر على قلوب البشر فيعرفها أهل الحقائق منهم. وان الخلق بجمعهم يعرفون الله باقرارهم بظاهر المعرفة، وأهل الحقائق يعرفون الله بحقيقة معرفته، ويوحدونه من وجه توحيده. وان علياً لم يعرفه أحد بالجملة من حقيقة معرفته الا رسول الله والاتمة من ولده، بل عرفه أهل اليقين بظاهر المعرفة. واثبات الآيات والمعجزات التي أظهرها لهم مرة بعد مرة»^(٢١). ان هذه الصيغة التي يتحول بها الامام الى مادة التأمل الفلسفى والدينى تتزعز منه كل حبيبات الواقعية لتحوله الى «معبود» من طراز آخر. اي انه يتخذ الصيغة المؤنسنة للمطلق، او الكامل في تجليه الأول، الذي يؤدي بالبعض الى الغلو فيه. فيما ان الامام علي حسب عبارة الحامدى، «تأله النفوس له وتتحير في معجزاته وظهور آياته، وهو خالق صور الدين، وباريها ومحببها ومنشئها، ومصورها بالصورة الأبدية السرمدية من الكمال الثاني المحى للعقل والنفوس، والمقوم لها بالفعل بالاكسر الأعظم الذي لا يستحيل، لذلك غلا فيه من غلا وهلك فيه الزائد والناقص»^(٢٢).

(٢٠) الحامدى : كنز الولد، ص ٢١٨.

(٢١) الحامدى : كنز الولد، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢٢) الحامدى : كنز الولد، ص ٢٢١.

ولا ينبغي فهم هذه العبارات على أساس صيغتها المباشرة. ولأنه
لأدى ذلك إلى اثارة رائحة الحلول النصرانية. ولهذا السبب حذر
الحامدي من أن التأليه لشخصه (علي) هو نتاج عدم استيعاب، أو
استحالة ادراك حقيقته كما هو. أي أن المعرفة تظل هنا في حدود
الظاهر تماماً كما في الكلمة المنسوبة للصادق والقائلة، بان ظاهرنا
امامة وباطتنا غيب. أو الكلمة الآنفة الذكر التي تدل على ان له منزلة
لم تخطر على قلب بشر. ولهذا السبب حذر الامام علي ذاته كما يقول
الحامدي، في احدى خطبه قائلاً : « هلك في اثنان محب مفرط
ومبغض مفرط » أو كما ينسب للنبي محمد ان قال فيه : « يا علي والله
لولا ان تدعني فيك أمتى ما ادعنته النصارى في أخي عيسى ، لفرضت
عليهم ان يتمسحوا بالتراب من تحت قدميك . هلك والله فيك اثنان ،
غال مفرط ومقصر مفرط ، وليس هذا ولا ذاك . وخير الأمور أوسطها ».
فالصيغة الغالية في مظهرها للفكر الاسماعيلي هي ليست صيغة
اللاهوتية المباشرة، بل الرؤية الفلسفية لموقع الانسان - المثال، أو
«الولد التام» أو الانسان الكامل، أو الامام، التي تقترب دون شك من
صورة المسيح النصرانية، الا انها تفترق عنها في بنيتها ومقدماتها
وغاياتها . وهذا ما ينطوي أيضاً على امكانية مقارنتها بالفكر الصوفي
في موقفه من الانسان الكامل. اذ بغض النظر عن استنادهما كليهما
إلى فكرة الأسماء الحسنى (الاسلامية) الا ان وراء وحدتهما الظاهرة
مقدمات غاية في الاختلاف، وطرق متباعدة في ادراك حقائقها وأسلوب
امتثالها . وبهذا المعنى يمكن القول بان مغالاة الاسماعيلية في الصيغة
الآنفة الذكر عن الامام علي، هي مغالاة العرفانية المتطرفة في اشتئنة
اطروحاتها الوجودية والمعرفية وأنطلجة تصوراتها وأحكامها الدينية.
اضافة الى تلك الخصوصية التي احتلها موقع الامامة باعتبارها
البؤرة التي التفت حولها أغلب تأملات الحركات الشيعية و « منطق »

بنائها النظري وصروحها اللامهوية المختلفة. وإذا كان تقييم الاسماعيلية قد ظل في الاطار العام رافضاً للغلو، بمعنى رافضاً إلوهيته أو التقصير المفرط بحقه، فإن ذلك لا يفعل في الواقع الا على جعله كياناً كاملاً لا معنى لأي اقرار به خارج الاقرارات بولاته. ففي هذا المقام تنحل كل العلاقات المعارضة والمؤيدة ليجري تأمل حقيقته كما هو باعتباره النموذج الانساني الأرقى.

لقد دفعت الاسماعيلية به إلى أقصى درجة ممكنة بالنسبة لقدرات العقل والخيال. ومن نافل القول والفعل خوض الجدل مع حبيثيات الصورة ومقدمات البراهين، التي تصوغها في اقناع نفسها والآخرين عن حقيقة الشخصية العلوية. فهي تعكس في مجلمل مسارها كل ما ينبغي قوله عن المثال الانساني في أحلى وأبهى وأعمق وأدق صورة ممكنة. اي أنها حاولت تدليل مصيره المأساوي لابداع صورة خالدة تستمد كل مقوماتها من الأزل واكسابها اياته باعتباره «خالق صور الدين وباريها ومحببها ومنتسبها ومصورها بالصورة الأبدية السرمدية». وإذا كانت تنظر إلى هذا الانشاء والاحياء على انه نوع من الكمال المتم للصورة الالهية الحقة، فلأنها أرادت ان تبدع صورته التامة الخالصة من كل النواقص الممكنة للكيان الانساني. وبغض النظر عن كل الجمالية العميقه لهذه الصورة الا انها تتظل من ابداع ما يمكن دعوته بالبرزخية الشيعية. أما في الواقع فان لكل برزخ صورته الواقعية. وقد عبر علي في كل كينونته الواقعية و«الايديولوجية» التي خلقها محبوه ومبغضوه عن انهزام الحق في ظل تساميه. وبهذا يكون قد مثل التيار الأكثر جاذبية في الوجود والوعي.

* * * *

الباب الثاني

**التراتيجيد يا العياشية
للطوباوية الثورية**

قوة المثال

ومفارقات التاريخ السلموني

ان القلق العميق تجاه المستقبل والتالم الحزين لما يجري، اي كل ما ينحصر في وعي الذات المأساوي، يشكل طريق التنقية الروحية والبحث الأخلاقي عن النجاة. ذلك الطريق الذي يخضع في معاناة تأمله الوجداني كل مكونات الماضي وتعرجاته على انها تحضير لما ينبغي ان يحدث. وبالتالي لا نهاية حقة بالنسبة له الا تلك التي تض محل في فعل المواجهة التي يسوقها المصير باعتباره التيار الذي ينبغي ان يجري في خطاه كل مكان ينبغي له ان يجري.

ولا يمكن ادراك كل ذلك بالاكتفاء بخطابات الامام علي وكلماته المنشورة، او استخلاصه من أقواله وأفعاله فقط. فما وراء ذلك يكمن أيضاً «الكيان العلوي» الذائب في كينونة الاسلام. أي موقعه المتعدد الجوانب والمستويات في الضمير الأخلاقي - السياسي والفكري - الروحي للأمة. فالتاريخ العابر يخلق الشخصية مرة واحدة والى الأبد، والتاريخ العالمي يعيد صياغتها على الدوام. ولهذا فان علياً

يلتمع كالشهاب. فهو لم يذب وينصهر في المصير الاسلامي كقوة ما مفتربة. ومع ذلك لا يمكن فهم «مصير» الاسلام بمعزل عن مصيره الفردي. لقد طبع هو تاريخ الاسلام بوجданية عميقة المحتوى. وأظهر في مثال تناقضاته الحية القيمة الخالدة للصراع وتسامي الموت البطولي.

فبالقدر الذي أبعده صراع المصالح عن السلطة وأقعده على سدتها بالقوة، بالقدر ذاته نقله من جوف الجزيرة ومدينتها الى أعماق العراق وكوفته. وسواء شكل هذا الفعل الكبير في نقل مركز القوة وبالتالي آفاق التطور الاجتماعي والحضاري صدى جديداً لتوجيهه وجوه المسلمين عن القدس الى مكة في رمزيته ام لا، فان مما لا شك فيه انه لم يعلن الكوفة في صراعه لان تكون قبلة العالم. ولكنه ادرك قوتها الخفية عندما خاطبها مرة : «كأنني بك يا كوفة تمدين مد الأديم العكاظي، تعركين بالنوازل وتركبين الزلزال»^(١). فهو لم ير في أهل الكوفة حتى في أشد حالات اقتراب جماميرها منه سوى «جبهة الانصار وسنام العرب»^(٢).. ولكن ادرك في الوقت نفسه ان الكوفة ليست سوى الهوة التي تتبلع كل من يريد ردمها. لقد حذر من انه ما اراد بالكوفة «جبار سوا الا ابتلاه الله بشاغل ورماه بقاتل»^(٣). غير ان التناقضات الحادة للصراع الحيادي حالما تبلغ ذروتها المأساوية، فانها يمكن ان تقلب القوة والقدرة الى ضعف وعجز، وتعطى لكل ما قيل ويقال معنى يتتجاوز بوعاث ناطقية. فالبقدار الذي لا يمكن دحض ماسبق وان قاله علي بن أبي طالب من ان من صارع الحق صرعه،

(١) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ١ ص ٩٧.

(٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ٢.

(٣) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ١ ص ٩٧.

فإن من المستحيل تطبيق هذه الحكمة على حياته استناداً إلى نتائج صراعه الملموسة، دون أن يتحول التاريخ والوجود إلى كتلة لا تستحق التأمل.

فالأرض التي أراد الاستناد إليها كانت كما قال «تمدَّ مدَّ الأديم العكاظي»، أما الجماهير التي رغب في أن تكون سنته الفعلي فقد كشفت في وقت لاحق عن أنها «كالمرأة الحامل» التي ألقت ولدها ميتاً وتوفي زوجها وطال بها المكوث لحالها. أي تلك الجماهير التي فقدت كل مبرر لها قيمة فاعلة ومثيرة للاعجاب. وقد وجد نفسه في نهاية الطاف أمام تلك الكتلة الجماهيرية التي بدا له وجوده بين صفوفها وجوداً قدرياً خالصاً، عندما خاطبها بعبارة: «أما والله ما أتيتكم اختياراً ولكن جئت اليكم سُوقاً»^(٤). ولعل هذه العبارة كفيلة بأن تكشف عن سرّ المأساة السياسية التي وضع تاريخ العرب الإسلامي على مسرحه شخصيته البطولية ومصيرها الفردي.

ومن الممكن القول، بان هذه المفارقة الحية للبطولة والمأساة هي الصفة المميزة لكل تاريخ أصيل. الا ان هذا التقييم يبقى في الاطار العام من وحي الشاعرية المترنمة بذاتها. والقضية هنا ليست فقط في انه لا مكان للبطولة والمأساة دون الخديعة والفوز الجبان، بل وفي وحدة التاريخ التي يجزئها الفعل الارادي لابطاله في محاولاتهمربط الماضي بالمستقبل بأواصر وجودهم الحالي. وما بين «مقاطع» هذا التيار اللاعقلاني يجري البحث عن عقلانية متسامية أو غائية عليا أو هدف أسمى أو نقطة أولية - نهائية يجري من خلالها رؤية كل مكان

^(٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج ١ ص ١١٨ - ١١٩.

ويكون. فاذا كان الوعي الجاهلي أسير فكرة الدهر الخالد والزمن البائد، فان الوعي الاسلامي ماكان بامكانه ان يتتجاهل الماضي و المستقبل مازاللت الكائنات عرضة للنزوal، ومازال الله محيطاً بكل شيء. وقد اكتفى اسلام الدعوة والرسالة بهذا القدر من النظرة العامة للتاريخ لانها الأكثر شمولية وتماسكاً في وحدتها. فقد تضمنت هذه النظرة في ذاتها عمقاً أخلاقياً ومتافيزيقياً لامتناهياً.

فقد شدد النبي محمد على الفكرة القائلة بان المستقبل هو الماضي. ولم ينطلق بذلك من انكسار الحنين الخالص أمام خشونة الشوانب الوثنية العلاقة في عاداتها وعباداتها، ولا من كون الماضي هو الأقرب الى البداية، بل من كون المستقبل هو استعادة للماضي ولكن من منطلق الحكم الالهية ورادتها. فالقرآن يتضمن، خصوصاً في آياته المكية، الصيغ العديدة لرغبة استعادة الماضي باعتباره الأفضل والأسمى. واذ لم تمثل الأقوام «الغابرة» لارادة الله في تبشير رسله، فان ذلك لا يغير من قيمة الحكم الالهية. على العكس! انه يكشف عن حيويتها الدائمة لتأمل ذوي العقول والأفندة. ومن العبث البحث في هذه الأحكام العامة عن غياب رؤية واضحة المعالم لما ندعوه الآن بقانونية التاريخ الصارمة او ادراج هذه القانونية في مفهوم الجبرية المعاصر. فما وراء حرية الرفض المميزة للوثنية في مواقفها من «أنبياء الله» تتعايش القدرات اللامتناهية لاستمرارية الدعوة الخالصة لوجه الله التي سعى النبي محمد الى تجسيدها العملي. وفي هذه العملية العاتية لمواجهة الحاضر عادة ما يض محل الحاضر في ذكرى الماضي وتأمل المستقبل.

فالمستقبل كان لابد له ان يستمد قصائده من الماضي، والتي اتخذت في أسلوبها القراني شكل الآيات- المعجزات. فالطبيقة قادرة على ان تخضع العربي بقوتها وهولها وان تثير فيه شعاعاً داخلياً من

الرأفة تجاه النفس، ولكنها يمكن ان تبدع شموخاً روحيأً بحجم «لامية العرب». غير ان الشنفري شخص واحد. ولن أراد ان يمتلك الصحراء بشعره، فانها امتلكت روحه وقواه. واذا كانت هذه الظاهرة الضرورية اللامدركة تتخذ في القرآن صيغة الآية الطبيعية من آيات التجلي الالهي، فليس ذلك نتاجاً خالصاً لخيالية الروح الديني، بقدر ما انها تنبع من تصورات الاسلام الوحدانية وغريزتها الفاعلة في استثارة الحياة والمعنى في أشد أشكال الوجود حجرية ومواتاً. وقد أعطى ذلك للموقف من «التاريخ» معنى سهل الادراك، عميق المضمون، حي الفاعلية. اي انه دار، فيما لو استعلمنا عبارات الفكر الاسلامي المتتطور، في تلك الربوبية. مما أسبغ عليه مسحة أخلاقية عميقة لم تستثرها مصالح السلطة واحتكار القوة ومغامرات السياسة.

الا ان هذه النظرة لم تحل دون رؤية حوادث التاريخ واستيعابها بالشكل الذي يمكن رؤية تجليات صراعاته. واذا كانت هذه الرؤية تنصب في اطار ابراز الصراع عن الأسمى (الله)، فلانه شكل في تلك التاريخ بدايته الحقة ونهايته الحقة. ولهذا لم يرفض القرآن ما مضى، بل ندد بالسلوك التقليدي - الوثنى المتعنت من الآلهة الوحدانية. ولم يبن موقفه من هذا السلوك على قاعدة الادانة العابرة، بل على أساس رؤية مصيره النهائي. ولهذا أكد القرآن على ان مصير هذا السلوك هو مصير صراع موسى وفرعون، صالح وثモود. فالقرآن يطوع كل تنوع الماضي لخدمة وحدة الحاضر. ويبتز وراء كل قصة قرانية غابرة واقع الحاضر. وان رجوعه الدائم للماضي هو صيغة استنطافه واستكناهه العميق لما هو حوله. او بصورة أدق انه صيغة رؤية الحاضر وجوهرية صراعه في مرآة اليقين الغابر. اذ لا غابر في يقين. ومع ذلك فان تصورات القرآن وأحكامه لم تبن على أساس انغلاق الحركة او دوريتها الدائمة.

فالقرآن لم ينظر الى الماضي باعتباره ماضياً فقط. ذلك ان المستقبل ذاته يمكنه ان يكون ماضياً، تماماً كما هو الحال بالنسبة للماضي في واقعيته. فالاسلام شأن كل العقائد المتسامية لم يعر اهتماماً للتجزئة الارادية للزمن، والتي تعكس في مسارها صيرورة الآلية الخفية للسلطة، بل أغار اهتماماً لقيمة المعنوية باعتباره آية من آيات الله. فهو آية لانه خارج عن سلطة الانسان، أما المستقبل فهو الآخر آية لانه لم يحدث بعد. ان هذا اللقاء الماوداني للماضي بالمستقبل هو الذي يجعل من الحاضر قوة عائمة ينبغي لها ان تعي نفسها في اطار التأمل العميق لعبرة الماضي، الذي يكشف عن ان آياته تقوم في كونه هلاكاً للكافرين. أي مستقبل من يحارب الاسلام.

ان هذه الاحكام اليقينية الدينية لم يكن بامكانها ان تشكل قبل بداية سيطرة الاسلام وبناء الدولة العربية الاسلامية (الخلافة)، نموذجاً فكرياً نظرياً او نموذجاً سياسياً. فالعقائد والاساطير الاسلامية لم تصبح بدبيهيات سياسية الا في وقت متاخر نسبياً. الا ان ملامحها الأولى بدأت مع أولى محاولات تشكيل دولة الخلافة. فالصراع من أجل السلطة هو الذي بلور الملامع السياسية للإسلام. والقرآن يتضمن اشارات صريحة الى صراع قائم بين المسلمين والمؤمنين أنفسهم. وبالتالي فان التأويلات اللاحقة التي حاولت ان تنسب الى القرآن حل خلافات الأمة، هي من ابداع «الاسلام الثقافي». اي تلك الحالة التي تحول فيها القرآن الى مصدر متسام في وعي الحضارة الجديدة. فاننا لانعثر في صراعات المسلمين الأوائل على كيانات بارزة مؤطرة في اتجاهات واضحة المعالم. لقد نشأ كل شيء كما لو انه بقضاء وقدر. بمعنى انه لم يخضع الى مستندات أولية فكرية او اجتماعية بقدر ما انه نشأ كتيار عارم ملء

الفراغ الذي أحدثه موت النبي محمد. وقد أدى ذلك إلى صيرورة الصراعات الخفية وطابعها الدرامي المميز لراحل الطراوة الأولى لتشكيل السلطة.

فالسلطة هي مجمع القسوة اللينة والخشونة المغربية، والهراوة المرصعة بالجوهر. وإذا كانت تبدو في مظاهرها كما لو أنها الاستمرارية الطبيعية والمحببة لرجالها باعتبارها كيان الولاء الأدبي للتابع، فلأنها تعكس مراحل الانتقال من سيادة الأدب إلى أدب السيادة. وإن هذا الانتقال لم يجر دفعه واحدة. والقضية هنا ليست فقط في تعقيد وصعوبة عملية الانتقال «الطبيعية» إلى مجتمع الدولة وجهازها السلطوي، بل وبفعل الآلية التي نشأت بها هذه السلطة في ظل الإسلام.

فقد ظل الإسلام الخيمة التي يحتمي بها الجميع، تماماً بالقدر الذي كان هو أيضاً عصب الحياة الدافق في أجساد وأرواح أتباعه المؤمنين. ولهذا كان مخاض السلطة شديد القسوة. وقد عكست الصراعات الأولى الدائرة في الأوساط الصغيرة للمهاجرين والأنصار هذه البداية التي رافقت مجرى انحلال قوة المثال المحمدي وظهوره مثل القوة المحمدية. فالعباس بن عبد المطلب يطالب علياً بمعرفة ما إذا كان هذا الأمر (أي الخلافة) لهم أم لا، فيما علي مهتم بغسل ودفن النبي. والأنصار تجتمع في سقيفهبني ساعدة لاختيار سعد بن عبادة انطلاقاً من وعيها لما نتجت دورها في الإسلام^(٥). وبالتالي أحقيتها بذلك لأنها هي التي نصرت الإسلام. في حين دافع المهاجرون على لسان أبي بكر عن «شرعيتهم» بالسلطة استناداً إلى أولويتهم فيه

(٥) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ٩.

وقربهم في العشيرة من النبي ووسطيتهم في انساب العرب^(٦). وإذا كانت هذه الفكرة قد استثارت في وسط الأنصار رغبة المساومة على أساس تجزئة وقسمة الامارة بالتناسب أو التوالي (منا أمير ومنكم أمير، أو اليوم لنا وغداً لكم)، فان الرد الحاسم للمهاجرين جاء على لسان عمر بن الخطاب والقائل بأنه لا يجتمع سيفان في غمد واحد، وان العرب لا ترضى ان تؤمر واحداً ونبتها من غيرهم وبالتالي لا يمكن لأي كان ان ينمازعهم في سلطان محمد وميراثه وهم أولياؤه وعشيرته^(٧). في حين وجد آل البيت في شخصية علي بن أبي طالب ممثلاً الأول. وبغض النظر عن كل الملابسات التي أحاطت بابعاده عن السلطة او حسم الأمور دون الرجوع اليه او التشاور معه، فان الأطروحات الأولية التي أثيرت في مجرى «الجدل السياسي» حول شرعية الخلافة في الأنصار والمهاجرين، قد أعطى له أيضاً فرصة تفنيد آراء المهاجرين بفعل نزوعها الخفي لاستلام «سلطان محمد وميراثه». فاذا كانت الأنصار تدعوا لخلافتها استناداً الى موقعها ومكانتها، اي استناداً الى وحدة الدين والسياسي (اسلامها ونصرتها) فان المهاجرين أضافوا لهذين العنصرين (الاسلام والنصرة) عنصر الأولوية والقرابة والنسب (الاسلام والقرشية والوسطية في العرب).

فالجدل الفكري الأولي الذي استثار موضوعة السلطان والخلافة في مفاهيم وأطر «الاسلام» و«النصرة» و«القرابة» قد وضع الأسس التي استند اليها علي بن أبي طالب وانطلق منها. اي انه وجد في «مادة» الجدل والبراهين والحجج ما هو أقرب اليه وأقوى حجة له. الا

٦) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٠.

٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٢.

ان مسار الصراع من أجل السلطة كان قد أنجز قبل ان يكون بامكانه مواجهة القوى المتعارضة. وحالما دفن «ابن امه» فان مصير الخلافة كان قد حسم بالطريقة التي أثارت في أعماقه المأ دفيناً. فعندما حسم الخلاف الأولي باستباب البيعة لأبي بكر قصد علي في كلامه المهاجرين قائلاً : الله الله يا معاشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته الى دوركم وقعر بيتكم. فو الله يا معاشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لانا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فيما القاري لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعية المدافع عنهم الأمور السعيدة، القاسم لهم بالسوية. والله انه لفينا فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله»^(٨). وقد استثار هذا الكلام عطف السامعين، مما حدى ببشير بن سعد الانصاري الى القول بأنه لو سمعوا منه هذا الكلام قبل بيعتهم لأبي بكر لبايعلوه، الا انهم لا يستطيعون نكث البيعة وعدم اليفاء بالعهد. اي نفس الجواب الذي أجابت به الانصار بعد ان اخذ فاطمة معه لهم. فلم يسعه الا ان أجاب: أفكنت أدغ رسول الله في بيته لم أدفعه وأخرج أنازع الناس سلطانه؟ بينما ردت فاطمة: «ما صنع أبو الحسن الا ما كان ينبغي له. ولقد صنعوا ما الله حسيبهم وطالبهم»^(٩). لقد دخل الامام معترك الصراع السلطوي بنفس مفاهيم وحجج خصومه، الا ان الفوز السياسي لم يكن حليفه، لأن ما صنعه، حسب المفارقة الحية للعبارة العميقه لفاطمة، هو ما كان ينبغي له صنعه، اما هم فقد صنعوا ما كان ينبغي لهم صنعه أيضاً. وبغض النظر عن الحوافز المختلفة والنتائج المتباينة التي ترتب عليها هذا

(٨) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٩.

(٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٩.

الصراع، فانه يعكس في مساره العام بروز جوهرية السلطة وأهميتها. اذ ظهرت هنا للمرة الأولى ملامع التذوق السياسي للسلطان والامرة.

واذ سيعطي كل من هذه الشخصيات تأويله الخاص للحصول على السلطة، فان ذلك لا يغير من واقع صيرورة السيكولوجية الاجتماعـ سياسية والأخلاقية وفعاليتها في الأمة الناشئة وصراعاتها، وبالاخص واقع ظهور الخلافات والشقاقات السياسية (السلطة) ومحاولة استعادة الوحدة من خلال السلطة (السياسية). وأبدع ذلك آلية الاعتراف والاقرار بالخلاف والوحدة، ومحاولة تذليلهما في الأسلوب الجديد لصيرورة السلطة ومؤسساتها. وأقصد بذلك ازدواجية وتناقض المبادئ والاجبار عليها، اعلان الرضا والطاعة في الوقت نفسه. ولكن اذا كان مفهوم وممارسة الرضا والطاعة بين العناصر الجوهرية في اسلام الرسالة وأحد المكونات الضرورية للانتماء الفعلى للأمة التي أنشأها محمد في المدينة، فان مضمونها الجديد في ظل صعود الخلافة قد امتلاً بتعبير الولاء السياسي. فالانتماء الديني أصبح شيئاً ما مقروراً متجاوزاً ومنفياً، بينما أصبح الانتماء السياسي الكيان المتعدد، الذي ينبغي ويستلزم الافصاح عنه مع كل عملية استبدال هرمية السلطة (الخليفة).

فالصراعات الأولى في سقيفةبني ساعدة كانت مبنية على استثارة الرضا من قبل الأطراف. فالأنصار أجابـ سعداً بن عبادة برضاماً عنه، في حين أجاب أبو بكر الأنصار في خطابه ايام، بانهم (الأنصار) أحق الناس بالرضا بقضاء الله والتسليم لأمر الله، الا انه لم يرض هذا الأمر لهم، بل رضيه لأبي عبيدة الجراح أو لعمر بن الخطاب، بينما أجاب الآخرين بأنه لا أرضى عندهما ولا أعين الا هو

ولهذا فهما يبأيانه راضين^(١٠). وردت الأنصار بانها تقبل ذلك في حالة التناوب في الخلافة لكي يكون ذلك مثاراً للرضا، أو حسبما قالت لبأينا ورضينا^(١١). واذا كان الفصل الدرامي الأول قد انتهى بالانكسار الكامل لشيخ الأنصار (سعد بن عبادة) وخروجه للشام، فانه أبرز سوية معه قوة الاجبار في البايعة، التي وضع عمر بن الخطاب أكثر أساسها العملية. وهنا يجدر القول ان لممارسة عمر مقدماتها الجزئية في الصيفية التي نشأ بها الاسلام وتتطور وساد. ومن الصعب اتهام هذه الصيرونة على انها مثال للكليانية. فهي تعكس المسار «ال الطبيعي» للعقائد الشمولية في سعيها الى امتلاك الدنيا والآخرة. وفي حالة تجاوز المراحل الأولى للإسلام، وبالاخص في نشاط النبي محمد وتطور ممارسات الاسلام بهذا الصدد، فان تحول العنصر الاجباري في مبادرة الخلافة يعود أساساً الى عمر بن الخطاب. اي انه هو الذي أدخل عنصر استعمال القوة في انتزاع الاعتراف (المبايعة) بالسلطة وشرعيتها.

وقد كانت هذه العملية شأن كل ما هو حيوي في تاريخ الصراعات الاجتماعية، ذات حدين. بمعنى انها ساهمت من جهة في ابداع الوحيدة، ولكنها أسهمت من جهة أخرى في استثارة عناصر القمع والقوة. فقد شكلت خطوة عميقية الى الامام في المسار التاريخي- السياسي، وخطوة كبيرة الى الوراء في مسار الحرية. وبغض النظر عن ان الحرية لا يمكن لها التعمق دون المرور بقيود الدولة، اي ان تنتزع قيودها عن نفسها، الا ان القيود بحد ذاتها ليست قدرأً لابد منه في تذوق قيم الحرية وادراك حدودها. وفي هذا يكمن أحد الأسباب

(١٠) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٠ - ١١.

(١١) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١١.

الرئيسية للنزاع الأولى، الذي يعبر أيضاً عن نموذج في استيعاب المبادئ الكبرى وكيفية تجسيدها في القيم السياسية. فقد كان أبو بكر أكثر ليونة مقارنة بعمر، ولكنه لا يقل مبدأة عن أبيه كأن في تعبيره الصادق عن مبادئ الإسلام. فقد كان يعتمل في داخله صراع السياسي والديني. ولهذا لم يجر الآخرين على المبايعة بالقهر، وأهمل من أهمل، وعانيا من ردود الفعل، وبالخصوص من البيت العلوي. فقد ألمه كلام فاطمة إلى الدرجة التي جعلته يقول في أحدى المرات : «ببيت كل منكم معانقاً خليه مسروراً بأهله وتركتموني وما أنا فيه. لا حاجة لي في بيعتكم، أقيلوني بيعتني». فهو لم يجد في بقائه بالسلطة اندماك سوى وسيلة الحفاظ على العروبة الإسلامية بفعل رخاوتها. وبغض النظر عن الاعتراضات الواقعية الممكنة على هذه الاعترافات النفسية الأخلاقية، إلا أنها تعكس دون شك ملامح الصراع الدفين بين قيم السياسة الناشئة وجواهرية السلطة في لم الوحدة، واستمرارية تقاليد قيم الإيمان الإسلامية وفعالية سيادة الأدب النبوي. أي على خلاف ما نلحظه في شخصية عمر بن الخطاب. فقد العَّ على أبي بكر بانتزاع مبايعة سعد بن عبادة مما اضطره في نهاية المطاف إلى النزوح للشام، وأجبربني أمية برئاسة عثمان وبني زهرة برئاسة عبد الرحمن بن عوف، وبني هاشم من خلال الزبير بن العوام على مبايعة أبيه بكر. ومارس الكثير من الضغوط القاسية في محاولته انتزاع مبايعة بن أبي طالب للخليفة الأولى. فقد خاطب علياً يوماً قائلًا : «انك لست متزوكاً حتى تباعي»^(١٢). وكان يكرر على أبي بكر قوله : «لا تهمل هذا المتألف عنك بالبيعة»^(١٣). بل وطالب احدى المرات بعد ان اقتادوا علياً

(١٢) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٨.

(١٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ٢٠.

بالقوة الى أبي بكر لأخذ البيعة له منه، بقتله وعندما تسائل على قائلاً:
اذاً تقتلون عبد الله وأخا رسول الله؟» فأجابه عمر: «اما عبد الله فنعم
واما أخو رسول الله فلا!»^(١٤). بصيغة أخرى انه تعامل مع الجميع
على أساس عبوديتهم لله. ولا تعني هذه الصيغة من حيث قيمتها
الموضوعية سوى التعبير السياسي عن مساواة الجميع أمام السلطة.
فالأخيرة هي الوسيلة التي يمكن، حسب نظر عمر، ان توحد الجميع
امام الله.

وقد كانت هذه العملية بحد ذاتها خطوة هائلة الى الامام في
المسار المعد لوحدة الأمة السياسية، التي سيأخذ علي بن أبي طالب
نفسه بمشاطرتها في وقت لاحق. الا انه سينظر اليها من خلال
تصوراته عن حقائق الاسلام ومبادئه وقيمه وغاياته. فالصراعات
الداخلية التي شكلت اسلوب نشوء الوحدة الجديدة أسهمت في أن
واحد بابداع ثنائية التثوير الدائم لليقين والقلق. اي تلك المكونات التي
عادة ما يحدد مضامينها الحقيقة وتتأثرها المباشر في الفعل
السياسي طبيعة وكيفية احتكاكها بما تدعوه الان بروية المهام
الملحة. فعندما استشار الخليفة عمر بن الخطاب علياً حول شخصه
بنفسه لقتال الفرس، فان علياً رد عليه برد يربط في كل واحد اليقين
بالأمة والقلق عليها. فقد كان ذا ثقة بقوة العرب بالاسلام وكثرتهم
باليمان لكنه خوفه من امكانية الانتفاضة والردة من الاعراب في حالة
خروجه من المدينة باعتباره رمز القوة السياسية. وعبر عن ذلك
بنصيحته السياسية عندما دعاه بضرورة البقاء في المدينة والقيام
منها بادارة شؤون الحرب (السياسة الخارجية). اذ شدد في الجزء

(١٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ٢١.

الأول من نصيحته على «ان العرب وان كانوا قليلاً فهم كثيرون بالاسلام وعزيزون بالمجتمع»^(١٥). وحذره في الوقت نفسه من ان خروج الخليفة من المدينة قد يؤدي الى ان تنتفخ عليه العرب «من اطرافها وأقطارها»^(١٦). ولا يمكن لتحذير كهذا ان يظهر من فراغ. اي انه كان يستلزم على الأقل وجود من هو قادر على الخروج والانتفاض وأسباب كامنة وراء ذلك. أما في الواقع فانه ليس من الضرورة ان نبني على هذه الفكرة وجود أو سيادة الحدس العميق في رؤية الامام علي لما سيجري.

فإذا كان من الصعب تحديد عمق وقوة الاحتجاج الاجتماعي، فإن مما لا شك فيه هو ان الفتوحات الاسلامية استقطبت أغلب طاقات الاحتجاج الداخلي وعدم الرضا، الذي لا يمكن القضاء عليه او استنفاده الكلي في ظروف الدولة ومؤسساتها. فإذا كانت الخلافة الراشدية لعمر بن الخطاب قد عمّقت في مجرى استقطابها قوة السياسة في الأمة وتثوير طاقاتها الاجتماعية وتوجيه جهودها نحو خلق الدولة المتماسكة، فإن التحذير الذي أطلقه الامام علي يبدو كما لو انه يتضمن نزوعاً رمزاً في رؤيته ملامح تراجيدية الانتقال التي سيمارسها هو في وقت لاحق. لقد طلب من عمر ان يكون قطباً يستدير بها رحى العرب. ففي الوقت الذي طالبه بالبقاء في المدينة، فإنه سينزع الى مغادرتها. وإذا كان يرى في بقاء عمر مصدراً للقوة، فإن مغادرته لها تبدو كما لو أنها انهاء لقيمة هذا المصدر. غير ان هذه المقارنات الشاعرية تبقى من ابداع اللغة المعاصرة وتأملها المترفع

(١٥) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ٢٩.

(١٦) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٢٩.

لما جرى. أما ماجرى، فإنه كان «غيباً» ينبعى خوض غماره من أجل رؤية فضائله ورذائله، عظمته وسخافته. فقد كان الوجود الاسلامي آنذاك في طور التكوين الحكومي، الذي أللهم الجميع مشاعر الاعتزاز والتحدي. فالسلطة ذاتها أثارت شرارة المواجهة، وهي ذاتها التي أحرقت مشاعر المؤمنين في تأمل لهيبها. وبهذا المعنى فان موقف الامام علي من السلطة، التي مثلت في كينونتها طبيعة التحولات الجارية، لم تكن مبنية بالضرورة على رؤية كل حيئيات الواقع ومحرياته. لقد كان بامكان الردة السابقة وحركاتها التي أفلقت حياة أبي بكر، ان تثير في أعماقه شعور القلق السياسي تجاه يقينيات الأمة. وفي هذه العملية كان من الممكن ان تتحول الكثير من العقائد الاسلامية المختلفة الى بدويهيات سياسية.

فقد سلك الامام علي في أحد مستويات نشاطه السياسي ما قبل صعوده لسدة الحكم سلوك الوزير- المستشار، الذي أثبط لحد ما عزيته في الصعود للسلطة الى حد انه رفض منصب الخليفة عندما طالبه الجمهور بذلك بعد مقتل عثمان بن عفان. بحيث فضل ان يكون لهم وزيراً من ان يكون أميراً. بينما قذفه الصراع الاجتماعي الى المقدمة في حالات عديدة لان يكون مثل الجماهير في مواجهتها السلطة خصوصاً زمن عثمان. فقد خاطب عثمان مرةً : «ان الناس ودائني وقد استفسروني بينك وبينهم.. فالله الله في نفسك. فانك والله ماتبصر من عمى ولا تعلم من جهل. وان الطرق لواضحة، وان اعلام الدين لقائمة»^(١٧). ان هذه العبارة ومضمونها هي ليست اشارة عابرة او حتى دليلاً ضمنياً على اشتداد الصراع الاجتماعي وتناقضاته، بل

(١٧) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٦٩.

وتعبيراً عن واقع شكل مقتل عثمان بن عفان نهاية الخجول وبدايةه الصريحة. ذلك الصراع الواقعي، الذي عبر عنه علي بعبارة مقتضبة عميقة المغزى عندما صور ملامحه بصيغة بلاغية قائلاً : أقبل مزيداً كالتيار لا يبالي ما غرق، أو كوقع النار في الهشيم لا يجفل بما حرق«^(١٨). الا ان الصراع ليس قوة مفترية. وقد أدرك علي أسبابه بوضوح متزايد مع تنوع وعمق تجربته السياسية والأخلاقية. فالمسلمون الأوائل كانوا يقاتلون كما يقول علي، مع النبي بغض النظر عن ان القتال يختلف الآباء والأبناء والأخوات والقرابات. اي انه مبني على أساس العقيدة الحقة. ولم يفعل ذلك سوى ان يزيدهم بعد كل مصيبة على ايمانهم ومضيهم على الحق تسليماً للأمر وصبراً على مضض الجراح«^(١٩). أما الآن فان البحث عن القلوب «التي وهبت لله وتوقدت على طاعته» أصبح في صياغة التمني - المتعجب. وقد استثار ذلك شعور التالم الأخلاقي الفعال، وبالتالي رؤية الواقع في منظار التسامي.

أي انه نظر الى الواقع من زاوية الحساسية المرهفة لتجمير شعلتها الدائمة. فعندما استفسر مع ذاته في خطاباته عن «أين العقول المستحببة بمصابيح الهدى، والأبصار اللامحة الى منار التقوى» و «عن القلوب التي وهبت لله وتوقدت الى طاعته»؟ فإنه لم ينف وجودها بقدر ما انه أرادها دائمة الفاعلية. ومن غير الدقة اتهامه بالقفز على الواقع. فبغض النظر عن البدائيات المميزة للحركات العقائدية الكبرى، اي محاولاتها خلق آلية «الوحدة والحق» والتضحية

(١٨) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٢٧ - ٢٨.

(١٩) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢٣٦.

من أجلها بالغالى والثمين، فان هذه الخميرة الجوهرية تنحل بالضرورة حال تحولها من بؤرة الروح الى بؤرة السياسة. اي عادة ما تسعى لقلب العالم واعادة خلقه على مثالها . ولكنها في الواقع لا تعمل الا على خلق واقع له مقدماته التي لا تحددها بالضرورة متطلبات الفكر وأهدافه المعلنة.

ومن الصعب حصر هذه العملية في اطار ما محدد وتعيين نتائجها الملزمة بالضرورة. فالقضية هنا لا تقوم في تتبع كل جوانب وخصوصية هذه العملية التي أدت الى ما ألت اليه من نتائج في مرحلة الخلافة السابقة لخلافة الامام علي. بل من أجل الاشارة الى الطبيعة العامة للمتغيرات الاجتما- أخلاقية والسياسية وانعكاسها في رؤياها. فقد تراءى له أساساً التباين الجوهرى بين صراعات الماضي والحاضر. فإذا كان الصراع السابق يستند الى العقيدة والحق فان الواقع المعاصر يشير الى توجه معاكس بحيث أصبح من الصعب رؤية الشخصيات التي تضع نصب أعينها هدف الحق المطلق، أو حسب عبارته، «تلك القلوب التي وهبت نفسها لله». وإن هذا التعجب ليبدو حزيناً بفعل تأسفه المزير، الذي يستثيره «ازدحام الناس على الحطام» (٢٠). أى المصالح الدنيوية العابرة!

فالمستقبل الذي يبشر به الإسلام والقرآن بيقين قاطع، لم يعد يمتلك سحريته الغابرة. فـ«أية الصافات القائلة، «لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وان جندنا لهم الغالبون»^(٢١) أخذت تفسع المجال للتنبؤات المشحونة بتخوف الزمن الآتي، الذي سوف لن يكون به

^{٢٨}) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٢٨.

^{٢١}) القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية (١٧١، ١٧٣).

« شيئاً أخفى من الحق ولا أظهر من الباطل»^(٢٢). الزمان الذي لن تكون فيه «سلعة أبور من الكتاب (القرآن) اذا تلي حق تلاوته ولا أنفق منه اذا حرف عن مواضعه»^(٢٣). وبغض النظر عن امكانية انتقال او وضع هذه العبارات وأمثالها على لسانه، الا ان مضمونها يتافق مع آرائه العامة ومثله الحياتية العملية. اضافة الى ان ممارسة التنبؤ الاسلامية لم تكن سحرية الطابع ولا اسطورية المعنى. لقد استندت هي في ان واحد الى التراث العربي (الجاهلي) ونظراته الواقعية والى رؤية الواقع المحيط. فقد عاش علي في تلك المرحلة التي كشفت له في الكثير من جوانبها عن الكيفية التي يجري بها تحريف مواضع الكتاب. بصيغة اخرى، ان القضية لا تقوم فقط في ان هذا التنبؤ يستند الى تقاليد عربية وواقعية، بل ولأن معطيات الصراع التاريخية لتلك المرحلة تكشف عن واقع تحول القرآن أحياناً الى غطاء وفي حالات أخرى الى وسيلة للمكر السافر، كما سيجري له هو بالذات في معارك صفين. غير ان ما هو جوهري بالنسبة لنا الآن هو ليس تحليل فعل استعمال القرآن المباشر بقدر ما تقوم في رؤية تلك الحالة التي أصبح فيها استعمال القرآن المؤدلج جزء من الممارسة السياسية.

لقد تحولت الآيات القرآنية الى بديهيات سياسية. الا ان مفارقتها تقوم في انها بديهيات ينبغي ان تخدم مصالح القوى المتعارضة. وقد أدى ذلك، كما يقول الامام علي، الى ان تصبح الناس هي «أنمة الكتاب وليس الكتاب امامهم»^(٢٤). اي تحويل الآيات القرآنية الى جزء من البديهيات السياسية قبل أن تتخذ مفاهيم القرآن هذه الصيغة.

(٢٢) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة ج ٢ ص ٣٠.

(٢٣) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٣١.

(٢٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ١٢٦.

ان مصدر الايديولوجيات الاسلامية الابصري أصبح بهذا الشكل منبوذاً من قبل حملته منسياً من حفظه السالفين. ووراء كل ذلك تقف تلك القوة الرقيقة - الخشنة (الثروة)، التي رافقت نشوء الدولة وتطورها. واذا كان علي قد حدّس سرّ الدرهم وقوته، والتي أصبحت معها ضربة السيف على المؤمن هيئـة الواقع^(٢٥)، فإنه لم ير في كل هذه العملية سوى تراجع الى الوراء ونكوص عن المبادئ والقيم، سوى تثليم «حصن الله بآحكام الجاهلية» الجديدة^(٢٦). فالانقلاب الذي أحدثه الاسلام في حياة العرب ما زال قائماً، الا ان أسسه الروحية أخذة في التسوس. وكل ما هو حوله يوحـي بالانحلال. ومجمل الواقع يعبر عن انحراف مناف للخير الالهي. ففي كل مكان، كما يقول في احدى كلماته «لم يعد يوجد الا فقيراً يكابر فقراً او غنياً بدأ نعمة كفراً او بخيلاً اتخذ البخل بحق الله وفراً، او متمرداً كأنـه عن سمع الموعظ وقرأ»^(٢٧). فالعالم الجديد الذي خلقـه تيار الاسلام الجارف أفرز في غضون عقود قليلة من تبلور دولة الخلافة وسلطاتها، «أشباحاً بلا أرواح ونساكاً بلا صلاح»^(٢٨). بل ان نشاط الناس ليبدو عبثاً، او حسب عبارته، كتجارة بلا أرباح. فالناس نوم في يقظتهم، عمـي في نظراتهم، وفي نطقـهم بكم، تائهة ضحـية المذاهب والمسارب. ولم يعن ذلك وقوفـه بالضـد من التنوع والتـباين بقدر ما انه وجد في هذا الانهـمـاك المـتهـالـك وراء الخـلـافـات تـبـاـينـ المـصالـحـ الدـنـيـوـيةـ لا مـصالـحـ الحقـ.

٢٥) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٢٦.

٢٦) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٥٤.

٢٧) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١١-١٢.

٢٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢٠٧.

ولعل أعمق عبارة صوّر بها هذا الواقع الجديد وانسلاخ الاسلام التارخي عن فاعليته السابقة بوصفه دين الحركة الاجتماعية الصاعدة وايديولوجيتها، هي كلماته التي وصف بها حال الاسلام المعاصر له بعبارة : «لبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً»^(٢٩). ومن الصعب القول بان علياً قد وعي كل جوانب ماندعوه الان بالعملية التاريخية لصيروة الدولة. ولكن تحسس دون شك وقاوم الاتجاهية الصلدة في تطور مؤسساتها التي أخذت تهشم الوحدة القديمة لتنشأ على اشلانها وحدة جديدة، على اسس لم يعد الاسلام فيها قوة تلقائية، بل قوة مؤدلجة وتراثاً يمكن التلاعب به وتطويعه بالصيغة التي يمكن ان يخدم فيها مصالح القوى المتحاربة.

ان ذلك لا يعني بان علياً سعى لمعارضة هذه العملية في تكون الدولة ومؤسساتها. فهو شأن كل رجال البدأ الكبار واصلاحيي الروح الأخلاقي العظام كان لابد وان تتهاجم في اعماقه على الدوام قوى المعارضة المتسامية للروح التسلطي. وبهذا المعنى كان لابد له من ان يفترض في اي موقف ايجابي من السلطة نزع سلطويتها. الا ان هذا التعارض الفعلي بين المسار الواقعي لصيروة المؤسسات الحكومية وبين مضامينها العملية التي سعى لتنفيذ برنامجه من خلالها، كان لابد وان يضع ويثير معضلات تشكل في حصيلتها الموشور المتشنج لرؤية الماضي والآفاق، وتقييم التجربة الدائمة. وفي الحالة المعنية، فان موقف الامام علي المعارض للاتجاهية الصلدة في تهشيم الوحدة الروحية القديمة باعتبارها المثال الأعلى لحقيقة السلطة لم تعن تهاوناً او شهادناً او هجوماً ضد بنائها الجديد، بقدر ما انه سعى لتمتين وحدتها الداخلية من خلال الرجوع الدائم الى يقينياتها الأولية. وقد أدى ذلك الى بلورة لا تتضمن في ذاتها أية معارضة جدية لتأسيس الدولة ومؤسساتها. على العكس. بل ان كل نشاطه

والاتهامات التي وجهت اليه قبل صعوده لسدة الخلافة، بما في ذلك تلك التي نسبت لل الخليفة عمر بن الخطاب، التي انتقد فيها احبه للسلطة ورغبتها فيها. الا ان سعيه للسلطة هو سعي الروح المبدئي تماماً بالقدر الذي يمكن ان تتناول فيه سعي النبي محمد لقيادة الأمة او أبي بكر في خلافته النبي^(٢٠). فهو ليس رجل السلطة السلطوي، بل رجل السلطة الاصلاحي في أدق وأعمق وأجل معاينيه الشمولية. او ما يمكن دعوته بالاصلاح النوعي. بمعنى محاولة اعادة المجرى العام،

٢٩) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢٠٩.

٣) ان آية مقارنة فيما بينه وبين الآخرين تظل نسبية الطابع. فالتبان بينه وبين النبي محمد واضح وجلي. فهو هنا يبقى الى جانب النبي كمقلد وتلميذ كبير النباءة وعميق التلمذة. ولربما يكمن في ذلك بعض الاسباب الوجيهة وراء تراجيديته الحياتية والسياسية الا ان ذلك لا يضعف ولا قيد شعرة من عظمته. على العكس ! انه يعطي لها وهجاً مثيراً لاحاسة الضمير. أما تشبيهه بأبي بكر فيقوم أساساً في مسعاهما للخير الاسلامي ووحدة الأمة وعظمتها وسمو روحها الأخلاقية. وهو بهذا المعنى يسير في خطى النبي وأبي بكر، أكثر مما في خطى التجربة السياسية للنبي. وليس من قبيل الصدفة، فيما يبدو، ان ينحاز ابن أبي بكر الى صفة كأحد معاونيه المخلصين، بينما يعتزله ابن عمر. وإذا كان تبادل سلوكه السياسي عن عمر بن الخطاب، هو بفعل اختلاف زمنيهما وشخصيتهمما فان الدور الحاسم تاريخياً يعود الى ان عمر تسلم السلطة بعد النبي محمد وال الخليفة أبي بكر، بينما علي تسلّمها بعد عثمان. لقد استلم هو السلطة، فيما لو استعملنا مجازية الرياضة المعاصرة، بريد السباق من يد رجل منهوك القوى، متاخراً، لم يقبل هزيمته وتتأخره، بل شتم من ينبغي ان يقطع شوطه الاخير. بينما تقبلها الاخير على مضض لاسترجاع كل الفوز السابق في منازلة كان ينبغي ان تتحقق روحه لها من اجل اللحاق بالأوائل.

بما في ذلك في أدق خصائصه، إلى متطلبات الرؤية الشاملة ومبادئها الكبرى. ولهذا كان لابد من الرجوع إلى التجربة المحمدية وابراز أولوية العمل والفعل. ولم يكن ذلك معزولاً أيضاً عن ان ممارسة الصراع السياسي هي التي أخذت تحتل مركز الصدارة في مواجهات القوى المتحاربة. وليس من قبيل الصدفة أن يؤكد في وصيته لعبد الله بن العباس في محاججته للخوارج على الا يجاجهم بالقرآن لأنّه حمّال (أي يحمل معانٍ كثيرة) ذو وجوه تقول ويقولون. ولكن حاجتهم بالسنة، فانهم لن يجدوا منها محيضاً»^(٣١).

ان احتلال العمل والفعل لمركز الصدارة لم يعن تاريخياً سوى كونه المقدمة الضرورية للتطور الاجتماعي-سياسي والفكري اللاحق. فانتصار الاسلام قد أحدث انعطافاً حاسماً في الحياة الاجتماعية والروحية للعرب آنذاك. الا انه شأن اي انتصار سياسي-فكري-تاريخي كان لابد له من ان يتجزأ ويعيد صياغة نفسه. فتوحيدية الاسلام لم تعق اختلاف الآراء وتناقضها. لقد وفرت هي غطاء، وكانت لحد ما مصدراً للمواقف المتباعدة تجاه كل ما يجري. غير ان ما كان يفعل في تحديد هذه المواقف، في الأغلب، هو التوجه الاجتماعي للقوى المتصارعة فالممارسة الاجتماعي-سياسية آنذاك لم تكن عميقه للدرجة التي يصبح معها صراع الأفكار القضية الأولى. او ان يندفع فيها هذا الصراع الى المقدمة باعتباره التعبير المثالي والانعكاس الروحي لحداثات العالم المادي. ومع ذلك ظل الفعل والعمل هما المعيار النهائي سواء وعت ذلك القوى المتصارعة أم لا.

فالسنة النبوية هي أيضاً التعبير العملي - النظري عما جرى، والذي بامكانه ان يكون المثال (الواجب) لما يجري. فالكلمة تمتلك امكانية التأويل المتباين بما في ذلك كلمات القرآن. وتلك ميزة التراث العربي (الجاهلي) التي استمرت لقرون عديدة بعد سيطرة الاسلام، بينما الفعل - الحدث له حكمه القاطع. وتلك أيضاً من تقاليد العرب (الجاهلية). أي التقاليد المادية التي تصبح معها الكلمة، ومعها فقط ذات معنى مؤثر. ولعل ذلك يفسر لنا لماذا أكد الامام علي بن أبي طالب على ان تكون السنة حجيج ابن عباس ضد خصومه. ثم ان السنة هي رمز الوحدة في الممارسة. ففي مراحل الصراع الاجتماعي الحاد يصبح الفعل هو مضمون الكلمة. و اذا كان بامكان الكلمة ان تكون مصدر خلاف بين ممثلي المعسكر الاجتماعي الواحد، فان الفعل لا يمكنه ان يؤدي في حالة الاختلاف عليه سوى الى تجزئة المواقف، ثم الميل والاتجاهات، وفي نهاية المطاف ستحتمد الصراع بوصفه صراعاً لا مهادنة فيه. فالممارسة هي الوحيدة التي بامكانها ان تصبح في خضم الصراع الذي لا مساومة فيه، معيار الحقيقة المطلقة. انها تكشف عن توجه القوى الاجتماعية. وفي هذا الواقع، لم يكن بامكان الامام علي تجنب تأثير عملية التفكك والتآلف الجديدة في المجتمع العربي - الاسلامي.

فقد مثل هو استمرارية الاتجاه الاسلامي المحمدي ولكن في مرحلة انتقال المجتمع من الوحدة الاسلامية الى وحدته الجديدة التي ترتكز على مبادئ سيطرة واستقلالية الدولة ويزوغ الايديولوجية الاسلامية كقوة مفتربة. فعملية التفكك والابتعاد عن الوحدة الاجتماعية للجماعة الاسلامية وتهشم هذه الاخيره شكلت في تصوراته رجوعاً الى الماضي. فالجاهلية بدت بالنسبة له كما لو انها

تعيد تشكيل نفسها وتنظم خيوطها من جديد كما يفعل العنكبوت تجاه ضحاياه. وعوضاً عن الهروء في هذه الحالة الى منبع الجماعة الاسلامية ومصدر قوتها وعظمتها كما دعا هو، فان «قوى المنكر» تسير في خطاتها، وان لأظلم مافي الأمر، كما قال مرة، عندما لا تعرف هذه القوى بجهلها.

لقد نظرهوا الى الجهل باعتباره رديفاً للشر الاجتماعي والأخلاقية الجاهلية. بينما أظهرت الممارسة كل من الجهل واللاجهل بوصفهما مقولات سياسية عملية وفي وقت لم يفقد الاسلام به بعد تأثيره المعنوي. وفي هذه الحالة كان لابد للماضي من ان يظهر بقوته المعهودة باعتباره السند المتن والدفين في أعماق الذاكرة، واليقين الأخلاقي الذي لا يمكن للقوى المعاصرة ان تمسكه بيديها. اي كان لابد للعروة «الخالدة» من ان تبحث عن مرتكز لها لا يمكن للسلطة المعاصرة ان تحاصره بقواما المباشرة. وليس هذه العروة الخالدة سوى الماضي او المستقبل. ولكن اذا كان المستقبل عادة ما يقلق السلطة باعتباره مستقبلاً لها ايضاً وخزانة آفاق وجودها ومصيرها، فان الماضي عادة ما يشكل بالنسبة لها مستودع ثرواتها النسيّ. فهي بامكانها الرجوع اليه بالقدر الذي تضطرها اليه الذاكرة المحاصرة في سعيها للخروج من هذا المأزق او ذاك، اولتبرير ماتجده ضرورياً لأعمالها. فالماضي يتحول بهذا المعنى الى خادم صغير لا يفعل اكثر من ان يؤدي خدماته على مثال صغار موظفيها. اي على عكس تلك القوى التي تبحث في الماضي عن عروة يقينها الاخلاقي. اي تلك العملية التي توافق من حيث مضمونها عملية الرجوع الى مبدأ الحق. ولهذا فان موقفها من الماضي لا يبني على أساس التبرير والتأنويل المفديج، بل على أساس استقامة الاجتهاد والبحث عن دليل العدالة.

وليس من قبيل الصدفة ان تؤدي هذه العملية أحياناً الى نتائج عكسية في عمليتها المباشرة. فقد رفض الامام علي الانصياع للاجبار «السياسي» اللامباشر، الذي حاول فرضه على الجميع عبد الرحمن بن عوف، والذي طاف بسؤال محدد علي كل أولئك الذين دخلوا في هيئة الشورى لاختيار الخليفة بعد موت عمر بن الخطاب، وهو ان كان كل منهم سيسلك سلوك من قبله (أبو بكر وعمر)، وان لا يقرب أحداً من أهله. واذا كان عثمان قد أجاب بالايجاب بينما سيكون سلوكه مغايراً تماماً اي انه سيخالف من قبله، فان علياً رده قائلاً: «مالك ولهذا؟ اذا قطعتها في عنقي. فان علياً الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعن بها كان فيبني هاشم او غيرهم..». وعندما شدد ابن عوف قائلاً: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط، فإنه أجابه : «والله لا أعطيكه أبداً»^(٣٢). ويغض النظر عن كل الحوافز الفعلية القائمة وراء ضغوط ابن عوف، فان ما هو جرهي بالنسبة لنا هو رؤية الموقف الحقيقي من تراث الماضي وادراك الموضع الشخصي في اندماجه بالماضي والمستقبل. فاذا كان عثمان قد قال وخان وأعطى العهد ونكث، فان علياً رفض القول وأمن ولم يعط الكلمة وتمسك بالحق. الا انه سلك السلوك الوحيد الذي يفرضه منطق الحق وسيطرة الروح الأخلاقية. وفي هذه العملية لابد للماضي من ان يتتحول الى معيار ومحك صارم لتقدير كل ما هو موجود. ولهذا يصبح الرجوع الى الماضي هو أسلوب المقارنة ورؤية الذات. ولهذا السبب أيضاً وجد علي في سلوك السلطة رجوعاً الى الجاهلية وماضيها. اي انه بحث عن المثال الأقوى، الذي يشكل بحد ذاته قيمة معترفاً بها من قبل الجميع. والأهم من ذلك قيمة مطلقة بالنسبة له رغم سعيه

الاجتهادي المستقل^(٣٣). من هنا نستطيع القول بان الرجوع الى الماضي في أفكاره وممارسته لم يكن، من الناحية الموضوعية والتاريخية، وهم اجتماعياً.

فالانعطافات التاريخية الحادة عادة ما تحصل في الطوباوية الثورية المتسامية على صيغة مزدوجة يحددها أساساً عدم نضج الظروف الموضوعية لتجسيد المفاهيم والشعارات التي تصوغها هذه الطوباوية. ولهذا عادة ماتجد فيقوى المعارضة لها تجلياً للماضي المنفرض، بينما تبحث هي ذاتها عن أسس قواها في الماضي. ويجري في هذه العملية الواقعية للصراع الاجتماعي استعادة الماضي بمختلف الصيغ. الا ان هذه الاستعادة تجري في كل من الفكر والممارسة على أسس جديدة. ومن الممكن ان نعثر على هذا الحدس الخفي لهذه الاستعادة وأسلوب رؤيتها في تلك المفارق التي يقدمها بين ماضيه (الذى شكل ويلور مقدمات وعيه الدينى- السياسى) وحاضره (الذى وضع فيه هذا الوعي على محك الصراع الفعلى).

(٣٣) ان الموقف الانف الذكر، شأن الكثير من المواقف والأراء التي نعثر عليها في (نهج البلاغة) والكتب المؤرخة لحياته وافعاله، يؤكد بصورة قاطعة الطابع الاجتهادي لوعيه وفعله. وليس العبارة الشهيرة القائلة بأنه لو لا علي لھلک عمر، الا دليلاً على اجتهاده في حل الأمور اكثر مما هي دليلاً على «عصمتة» في معرفته. واذا كان الارتباط وثيقاً بين المعرفة والاجتهاد، فان المعرفة لا تلزم بالضرورة انتاج اجتهاد. وبهذا يمكن القول، بان محاولة تصوير الامام علي واجتهادات وارائه على انها نصوصاً مقدسة لا تقبل الجدل، او الاكتفاء بها او بناء نظرية نهائية عليها، لا يعني في الواقع سوى خلق تعارض جدي بين ارائه ومساعيه وبين حياته الواقعية ومثاله الواجب لا يمكن حله الا بمساعدة التبريرات الايديولوجية. الا ان ذلك لا يعمل في نهاية المطاف الا على زيادة الطين بله.

فقد رأى هو في ظهور الاسلام حلاً لـ «الفتن» التي مزقت شمل العرب بحروبها الدامية. فهو ينظر اليه نظرته الى الضوء الذي أنار الدنيا الكاسفة النور، والذي لم يفقد شعاعه بعد وتوهجه، على الأقل، بفعل عدم تقدم العهود به والأحقاب والقرون»^(٣٤). فلقد بعث الله محمدًا كما يقول في احدى خطبه، «والناس ضلال في حيرة وخابطون في فتنة، قد استهواهم الأهواء واستخافتهم الجاهليّة الجهلاء»^(٣٥). وإذا كانت مائرة النبي محمد التاريخية تقوم في أحد جوانبها في تذليل هذا التفرق و «دفن الضفائن واطفاء النواير والتآليف بين الأخوان» اي خلق الأمة الاسلامية الموحدة، فإن المصير التاريخي لتطورها الاجتماعي قد وضع علياً ومائرتها على مستوى آخر وباتجاه نوعي جديد. فليست الفتنة من حيث مضمونها التاريخي، والكثيرة التردد في خطاباته، سوى التعبير اللغوي السلبي عن الصراع الاجتماعي المناهض لوحدة الأمة. لهذا نراه يتكلم عن فتنة جاهلية وأخرى معاصرة له. وإذا كان في احدى كلماته المأثورة قد نصّ المرء في ان يكون أيام الفتنة كابن اللبون (ابن الناقة الذي بلغ السنتين من العمر) «لاظهر فيركب ولا ضرع فيحلب»^(٣٦)، فإن ذلك لا يعكس رغبته في تجنب الصراع باعتباره ضرورة. فهو لا يحدد هنا سوى موقفه الأخلاقي. ومع ذلك يبقى الجانب الحاسم عنده هو النشاط والعمل.

فقد نظر الامام علي الى الجبن باعتباره نقيبة والى العجز باعتباره آفة. بينما نظر الى الصبر باعتباره شجاعة. ومن الممكن رؤية الانطباع العربي (الجاهلي) والاسلامي في موقفه من الصبر باعتباره

^(٣٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ١ ص ١٥٧.

^(٣٥) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨٦.

^(٣٦) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٣.

أكثر الصفات جمالاً. الا ان تصويره للصبر باعتباره شجاعة، يتضمن في أن واحد رفع شعار التضحية والاستعداد لتحمل صعوباتها باسم العدالة. فالمقولات الأخلاقية لا تتضمن في أحکامه معنى سياسياً مباشراً، ولكنها تخدم مقولات السياسة العملية كقيم علياً. ولهذا ربط في كل واحد الصبر بالشجاعة، والشجاعة بالعدالة، والتي أصبح القتال بين الأخوان (المسلمين) يجري من أجلها «على مادخل في الاسلام من الزيف والاعوجاج والشبه والتأويل»^(٣٧) بصيغة أخرى لقد طالب علي بمواجهة تلك الحالة التي ميزت واقعه بالزيف عن مبادئ الاسلام بالصبر والشجاعة، بفعل ما في هذه المواقف من مرارة قاسية تستلزم الجلد في تماسك الروح وانضباط الجوارح. فهو يقف أمام واقع أصبح فيه القرآن السلعة الأكثر بواراً حال تلاوته الحقة والأنفاق ببيعاً حال تحريفه.

ان انعدام العدالة ومكافحة الفقر تبرز لا بسبب اختلاف «التأويل»، بل وبفعل ذلك «الانحراف» الاجتماعي-سياسي الذي جعل من «صرخة الدماء الصادرة من جور القضاء» التجلّي المفزع لانتهاك القيم والمفاهيم التي استوعبها هو. لقد رغب هو في الوسيلة التي بإمكانها ان تلم شعث المسلمين. وكان مستعداً لأن يمسك مقابلها عما سواها، غير ان التطور الاجتماعي-اقتصادي والسلطوي قد جعل من هذه الوسيلة المتواخة مجرد شعار. وبهذا المعنى، فإن سعيه للوحدة الاجتماعية لم يكن وهمـا سياسياً. لقد اقترب أكثر من أي شخصية اسلامية آنذاك من استيعاب وفهم القضية الجوهرية التي أبرزت ضرورة تطبيق شعاره الأنف الذكر، الا وهي قضية السلطة.

* * * *

مثال القوة

ومفارقات المصير السلطوي

لم يمتلك المجتمع العربي الاسلامي الأول مفهوماً محدداً عن السلطة بقدر امتلاكه مفهوم الأمة الاسلامية الموحدة. وقد ارتبط ذلك بواقع كون الدولة تظل في بداية نشوئها كياناً غريباً في وعي الجمهور. بينما لم يكن بامكان هذا الوعي ان يكون في صدر الاسلام سوى وعي اسلامي. واذا كان القرآن لا يتضمن مفهوماً محدداً عن السلطة فقد أدى ذلك الى ان تتحول قضية الخلافة الى احدى القضايا المركزية في الصراعات السياسية والايديولوجية للمجتمع الاسلامي ككل.

وقد عبرت هذه الصراعات عن الاستيعاب المتبادر لاتجاهية التطور اللاحق للوحدة الاجتماعية الجديدة: الأمة الاسلامية وهرمها السلطوي. فالقرآن يتضمن دون شك، مفاهيم هرمية تيوقراطية عن السلطة : الله ثم النبي ثم أولياء الأمر. غير ان من العبث البحث في هذه الصياغة عن منظومة هرمية خالصة أو نظرية تيوقراطية متجانسة. فقد وقف الاسلام بجوهره ضد الهرمية السلطوية

والتيوقراطية الفاحشة. وإذا كان من الممكن الحديث عن هرمية فهي هرمية الروح الأخلاقي والخضوع الكامل للمطلق (الله). بينما لا تشكل الشريعة في مضمونها أساساً قانونياً للتيوقراطية بفعل وحدتها وإلزاميتها للجميع، وبفعل امكانياتها خلق النسيج الحي للتطور القانوني (الفقهي). وإذا كان التطور اللاحق قد أغلق لحد ما هذه العملية، فذلك ما ينبغي نسبه إلى صيرورة السلطة الحكومية وخصوصية التطور السياسي والثقافي^(١)، التي لعب فيها الإسلام السلطوي - المؤسستي دوراً كبيراً. أي كل ما أثار الصراع السياسي الأولي وأظهر رموزه الكبرى.

فإذا كانت حياة النبي محمد ونشاطه أوسع وأعمق من قواعد السياسة المتعارفة، فليس ذلك بفعل ضعف العلاقات الاجتماعية وغياب تقاليد الدولة إنذاك، بل بفعل خصوصية «السلطة» في الإسلام الحمدي و«نظام» النبوة. فالأخيرة هي الكيان والمصدر والوسيلة، التي تجمعت في ذات النبي محمد، وبالتالي جعلت من كل محاكمات السلطة قضية لا معنى لها. فنشاط النبي محمد كان بمعنى ما وحده لا تنفص عرها. ولم يكن بامكانها إنذاك أن تشير عند أتباعه رغبة التصنيف والنسب إلى هذا الميدان أو ذاك. فالنشاط النبوي لم يعرف التجزئة. وقد ارتبط ذلك حسبما ذكرت بفكرة ومفهوم النبوة

١) من الصعب استعراض هذه القضية وتجنب سطحية الأحكام العابرة في الوقت نفسه. وذلك لأن هذه القضية تتظل من بين أكثر الأمور تعقيداً بالنسبة للتاريخ الإسلامي. أي دراسة آلية تطور الدولة ومؤسساتها وخصوصية تأثير الثقافة عموماً والفقه خصوصاً على تطوير، وتجسيد الاندفاع العام المميز للقرن الأولي للخلافة.

وخصوصية الشخصية المحمدية في التاريخ الإسلامي. ولهذا فضل محمد أن يكون عبداً لله على أن يكون «ملكًا للعرب»، تماماً كما سيحاول الإمام علي بن أبي طالب في تفضيله أن يكون وزيراً خيراً منه أميراً. وإذا كان التباين جلياً بين الاثنين فلأن ذلك مرتبط بالمشوار الذي قطعته علاقة الدولة المتصرّرة مابعد موت النبي محمد حتى صعود علي إلى الخلافة.

فالخلافة هي الآلة السياسية التي أبدعها النبي محمد بتأثيره اللامباشر على وعي الجماعة الإسلامية، بحيث حول استخلافه إلى قيمة كبرى. ومن هنا فان الصراع الذي جرى حولها بعد موته كان لحد ما صراعاً أخلاقياً أيضاً. وهنا ظهرت للمرة الأولى الملجم الخفي للصراعات الممكنة حول السلطة. اي استدراك أهميتها القصوى. وبغض النظر عن اننا لا نستطيع الان ان نحكم بيقين قاطع على ما كان يدور في خلق أولئك الذين انهكموا في تحديد الخليفة الممكن للرسول، الا انه باستطاعتنا ان نتبع الطابع السياسي القائم وراء مجرى الجدل الفكري الأولى لاثبات شرعية الخلافة لهذا الشخص أو ذاك، لهذه الفتنة أو تلك.

ومن الممكن القول، بان لهذا الصراع تاريخه الواقعي في الأمة الإسلامية. فالوحدة الداخلية للأمة رغم ارتкаزها الأولى على فكرة الجماعة كانت تمثل في ذاتها تباين المهاجرين والأنصار. وقد تضمن القرآن الكثير من المواقف التي تؤيد الأنصار. اضافة لذلك، ان تباين مواقف النبي محمد في أمور عديدة من الأنصار والمهاجرين، كان بإمكانه ان يخدم في وقت لاحق كمقدمات فكرية- روحية (سننية) لبناء استنتاجات قد لا تتطابق في جوهرها مع الحوافز والغايات التي كانت قائمة وراء سلوكه (النبي محمد). ومن هنا فان المحاولات اللاحقة في كل من الأوساط السننية والشيعية حول «شرعية» الخلافة

لحبها تبقى جزء من الأحكام الإيديولوجية وتبريراً للمنطلقات المذهبية.

فقد كان النبي أرفع من أن يسلك في ممارسته العملية المباشرة ازدواجية الرمزية الطفولية، أو أن يترك أمور «التأويل» الحق لاتباعه. فما جرى في وقت لاحق هو من حق وشرعية الأمة. وفي هذا الإطار كان سلوكه سلوكاً نبوياً - إنسانياً رفيعاً. لقد ترك للأمة مهمة تساميها في صراعها . من هنا فإن التقاليد السننية والشيعية اللاحقة التي حاولت أن تنسب للنبي محمد أحاديث على لسان الإمام علي، مثل الحديث القائل على لسانه: «كنت جالساً عند الرسول فأقبل أبو بكر وعمر فقال لي : هذان سيداً كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين الا النبيين والمرسلين، ولا تخبرهما يا علي! أي الحديث المشابه لحديث «الحسن والحسين هما سيداً شباب أهل الجنة». أو الحديث القائل : أبو بكر وعمر لابد لي منهما. هما مني بمنزلة السمع والبصر». الذي يشابه في حواجزه الحديث الذي يقول : «علي مني بمنزلة هارون من موسى ولكن لا نبي بعدي». وسواء صحت هذه الأحاديث أم لا فان مما لا شك فيه هو أنها لم تحمل ثقل المضامين التي ستحاول الإيديولوجيات اللاحقة تحميلها أيامها. وبالقدر الذي حاولت ان تعطي الإيديولوجية «السننية» لفكرة الخلافة أساساً قرشيأً استناداً الى الحديث (الموضوع) القائل بان الأئمة من قريش، فان بإمكان الانصار ان يستندوا الى كلام النبي لغلامه ثوبان قبل موته بان لا يغلق باب بيته وان يتركه مفتوحاً للأنصار عندما سمع بكلائهم حيث قال : «انه لم يمت النبي قط الا خلف وراءه تركه. وان تركتي فيكم الانصار، وهم كرشي (جماعتي) التي أوى اليها»^(٢).

(٢) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١ ص ٥-٦

اي انه كان بامكان الانصار التشديد على انهم الترکة (الخلف والخليفة) وانهم الجماعة التي استند اليها النبي. اي انهم بذرة الأمة الاسلامية. بصيغة أخرى لقد كان سلوك النبي وكلامه تعبيراً عن «سان الحال». اي انه تجاوز رد الفعل المباشر بفعل تسامي منطلقاته الأولى.

الا ان للعالم المادي مستلزماته الواقعية. وهي لم تكن غريبة كل الغرابة عليه. على العكس انها شكلت على الدوام أحد المصادر الضرورية لواقعية أحکامه. اذ كان من الصعب توقع صيرورة السنة النبوية ذاتها خارج هذه الواقعية واهتماماتها الجدية بالتكوينات التي تشكل العمود الفقري للفقه الاسلامي وكيفية (طبيعة) ربطه للعبادات والعادات، الدنيا والآخرة، الحياة والموت. وقد أتقنـتـ الجماعـاتـ الاسلامـيةـ الأولىـ هذهـ الحـكمـةـ البـليـفةـ فيـ التعـامـلـ معـ قـضـائـاهـاـ المـلمـوسـةـ. فـهيـ لمـ تـتـعـلـمـ مـنـ النـبـيـ «أـصـولـ الدـينـ»ـ، بلـ وـأـصـولـ الـحـيـاةـ الـعـلـمـيـةـ. الاـ انـ كـلـ فـردـ اـكـتـفـىـ بـماـ هوـ «ـمـيسـرـ لـهـ». ولاـ يـعـنيـ ذـلـكـ بـماـ فـيـ الـوـاقـعـ، سـوـىـ حـصـيـلةـ الـمـقـدـرـاتـ الـفـعـلـيـةـ لـالـشـخـصـيـةـ وـخـصـوصـيـةـ انـكـسـارـهـاـ فـيـ مـجـرـىـ الـصـرـاعـ التـارـيـخـيـ، الـذـيـ يـبـدـعـ مـكـونـاتـ وـخـاتـمةـ مـانـدـعـوـهـ الـآنـ بـالـمـصـيرـ الفـرـديـ. وـمـنـ خـلـالـهـ تـجـلـىـ مـلـامـحـ كـيـانـهـ التـارـيـخـيـ - الـاجـتمـاعـيـ.

من هنا فان الصراعـاتـ الأولىـ التيـ أـثـارـتـهاـ «ـشـهـوـةـ»ـ الخـلافـةـ اـرـتكـزـتـ إـلـىـ مـكـونـاتـهاـ الدـاخـلـيـةـ. وـلـيـسـ مـنـ قـبـيلـ الصـدـفـةـ انـ يـظـهـرـ الخـلـافـ الأولـيـ بـيـنـ الـأـنـصـارـ وـالـمـهـاجـرـيـنـ. فـقدـ اـعـتـرـتـ الـأـنـصـارـ نـفـسـهـاـ «ـبـرـنـاسـةـ سـعـدـ بـنـ عـبـادـةـ»ـ مـمـثـلـةـ الـخـلـافـةـ بـفـعـلـ مـكـانتـهـاـ وـدـورـهـاـ فـيـ الـاسـلامـ باـعـتـبارـهـمـ هـمـ الـذـينـ نـصـرـواـ النـبـيـ. اـذـ انـ اللهـ اـرـادـ لـهـمـ حـسـبـ عـبـارـةـ سـعـدـ بـنـ عـبـادـةـ، «ـالـفـضـيـلـةـ وـسـاقـ لـهـمـ الـكـرـامـةـ وـخـصـئـهـ

بالنعمة وأرذقهم بالإيمان بالله ورسوله ولاصحابه والاعتزاز لدینه». فيما رد أبو بكر، مستندًا إلى نفس المنطق، ولكن من خلال إبراز صيغة القرابة (القبيلية والعائلية والشخصية). إذ شدد على أن «الله بعث محمداً بالهدى ودين الحق. فدعوا إلى الإسلام فأخذ الله بنواصينا وقلوبنا إلى ما دعا إليه. فكنا معشر المهاجرين أول الناس اسلاماً، والناس لنا فيه تبع. ونحن عشيرة رسول الله. ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً. ليست قبيلة من قبائل العرب إلا قريش فيها ولادة. وأنتم أيضاً والله الذين أتوا، وأنتم وزراؤنا في الدين وزراء رسول الله. وأنتم أخواننا في كتاب الله وشركاؤنا في دين الله. أنتم أحب الناس到ينا وأكرمنهم علينا وأحق الناس بالرضا بقضاء الله والتسليم لأمر الله عما ساق ولاخوانكم المهاجرين. وهم أحق الناس فلا تحسدوهم»^(٣).

فإذا كان منطق الأنصار في محاولتهم إسناد شرعية الخلافة فيهم مبني على دليل النصرة في الدين، فإن ما صاغه أبو بكر يستند إلى فكرة الأولوية في الإسلام والقرابة العشائرية للرسول. وإذا كان الأمر كذلك، فإن من المنطقي أن يستثير ذلك الرد المتحمس والمتجاهس له في «البيت العلوي». فهم «آل البيت». وبهذا فإنه بامكان الإمام علي وأتباعه ان يستندوا إلى منطق النصرة والأولوية في الإسلام والقرابة من الرسول. ففي احدى الكلمات المنسوبة لعلي بن أبي طالب، نعثر على عبارات مثل : «لو كانت الامارة فيهم لم تكن الوصية بهم (الأنصار). بينما قالت قريش أنها من شجرة الرسول. وبهذا تكون (قريش) قد احتجت بالشجرة وأضاعت الثمرة»^(٤). وإن الكتب

٣- ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ١ ص ١٠.

٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج ١ ص ١١٦.

التاريخية أو المؤرخة لقضية الصراع حول السلطة (الخلافة أو الامامة) قد تناولت بهذا القدر أو ذاك من الوضوح هذه المواقف والتعليقات.

بصيغة أخرى ان الصراع من أجل السلطة لم يحسم بالطريقة السهلة التي تبدو للوهلة الأولى. فما وراء بساطته الظاهرية يمكن عالم مشحون بالتوجس المهيب والاحتقان الدامي، الذي كان بإمكانه ان يهدد المصير الفعلى للكينونة الاسلامية في أدق حالات صيرورتها واحرجها. فقد استثار الصراع حفيظة الذاكرة القبلية. ولم يكن ذلك بفعل ميل الشخصيات الاسلامية الكبرى كأبي بكر وعمر وعلى جزئياً الى هذا المنطق لتمسكهم الروحي بها (القبيلة)، بل بفعل خصوصية الصراع فالكيان التاريخي للأنصار هو كيان قبلي أيضاً. تماماً كما هو الحال بالنسبة للمهاجرين. بمعنى ان لكل منهما جذوره القبلية العريقة، التي ذلل الاسلام حدتها الجاهلية، دون أن يفقدها مبرر وجودها. ومن العبث البحث في ذلك عن مثابة أو سلبية ما، مازالت القبيلة آنذاك هي الاطار الضروري لصيروحة الروح الأخلاقية والوجودي للفرد. ثم أنها الكيان الذي أبدى أسمى قيم الجاهلية.

فالصراع الذي دار بين أتباع محمد لم يستند الى هاجس الاستحواذ السلطوي على السلطة، بل الى الحرص الأخلاقي على مستقبل الأمة والاسلام أيضاً. وقد تداخلت هذه التناقضات في الأطروحات المتعارضة ومسالكها العملية و«النظرية». فقد وقفت الانصار أمام الامتحان الصعب للحصول على تزكية الخلافة بعد مواجهة المهاجرين لها بفكرة الانتماء القرشي والأولية في الاسلام، لهذا طرحت فكرة تناوب الخلافة أو الامارة استناداً الى هاجس

التخوف من المستقبل، وبالتالي من أجل الحفاظ على وحدة الأمة وعدم ضياع زمام المبادرة والقيادة من أيدي المسلمين الأوائل (المهاجرين والأنصار). وهذا ما نعثر عليه في عباراتهم القائلة : «انا نشفق مما بعد اليوم. ونحذر ان يغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم. فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلًا منكم بايعنا ورضينا. على انه اذا هلك اخترنا آخر من الانصار. فاذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبداً مابقيت هذه الأمة. كان ذلك أجر اعدل في امة محمد وان يكون بعضنا يتبع بعضاً فيشقق القرشي ان يزيف فيقبض عليه الانصاري، ويشقق الانصاري ان يزيف فيقبض عليه القرشي»^(٥). وبغض النظر عن المحدودية التاريخية لهذه الفكرة الا انها كانت كبيرة في محظوها. بمعنى انه بالرغم من محاولتها تحديد الاطار القبلي- الدينى (الأنصار والمهاجرون) لشرعية السلطة ومصدرها البشري، الا انها طرحت فكر تحديد السلطة وتضيقها المتبادل، او ما يمكن دعوته بحد السلطة بالسلطة.

اا ان هذه الصيغة العقلانية لم يكن بامكانها ان تفوز بفعل طابعها المساوم في وقت كان ينبغي فيه حسم الأمور. والقضية هنا ليست فقط في ان المثال النبوى كان يستلزم قيادة مركبة موحدة للأمة وترتيب أمورها، بل ويفعل الفراغ الذى انتجه موته بحيث جعل من كل الحلول الممكنة للصراعات الواقعية ذات طابع سياسى. وبالتالي فان حسمها النهائى كان لابد وان يستند الى منطق القوة (الاقناعية او التبريرية او العسكرية او المخالفة والمكر او جميعها). اذ حالما اشتد الصراع حول شرعية الخلافة، فان الصيغة الباردة

(٥) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ١١.

للأنصار في ردّها التساومي على أراء أبي بكر سرعان ما امتزجت بالدعوة للقوة من أجل اعطائها قيمة تستحق التضحيّة. فقد وقف الحباب بن منذر (الأنصاري) قائلًا في رده على أبي بكر: «يا معشر الأنصار. أملکوا عليکم أیدیکم. فانما الناس في فینکم وظلالکم. ومن يجیر مجری على خلافکم. أنتم أهل العز والثروة وأولو العدة والنجدۃ. وانما ينظر الناس ماتصنعون فلا تختلفوا فيفسد عليکم رأیکم. أنتم أهل الایواه والنصرة. وأنتم أصحاب الدار والایمان. والله ما عبادوا الله علانية الا في بلادکم ولا جمعت الصلاة الا في مساجدکم ولا دانت العرب للإسلام الا بأسیافکم، فأنتم أعظم الناس نصیباً في هذا الأمر. وان أبي القوم فمنا أمیر ومنهم أمیر»^(۱). وقد كان رد عمر بن الخطاب أكثر تجانساً في مبدئيته السياسية. فهو لم يستند الى تعليل الدين واطروحاته الأخلاقية، بل سار في منطق الأنصار السياسي حتى نهايته، مؤكداً على انه من المستحيل ان يجتمع سيفان في غمد واحد. وان العرب لا ترضى ان تؤمرهم ونبیها من غيرهم وبالتالي فان لقريش الحجة الظاهرة في العرب. ومن هنا استنتاجه القائل بأنه لا يمكن لأی كان من العرب ان ينمازع قريشاً سلطان محمد ومیراثه^(۷). واذ حسمت هذه المعركة الأولى لصالح «امارة قريش» فليس لقناعة الجميع بهذه الامارة القبلية، بقدر ما انها نتاج الانكسار الداخلي للأنصار الذي أحدهه بشر بن سعد (من سادات الخزرج) في مبايعته لأنبي بكر وتهزيمه سعد بن عبادة. وليس من قبيل الصدفة ان يجري وصف صعود أبي بكر الى سدة الحكم على انه فلتة!!

٦) ابن قتيبة: الامامة والسياسة ج ۱ ص ۱۲ - ۱۳.

٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ۱ ص ۱۲.

أما في الواقع فان الأدلة اللاحقة هي التي ستعطي لهذا الفعل الذي لم يشترك به الامام علي صفة الشرعية المقدسة، التي ستستند لاحقاً بالحديث الموضوع القائل بان الامامة في قريش أو الأئمة من قريش. وليس ذلك لخلو القرآن وممارسات النبي من مضمون هذه الفكرة، بل لأنها تتعارض تعارضًا عميقاً مع مفاهيم الاسلام. ولهذا فإنه حالما سيصطدم الامام علي في مجرى صراعه من أجل السلطة بهذه الفكرة فإنه سيجد من غير المنطقى التمسك الجزئي بحقيقة الانتماء القرشي (الشجرة) واضاعة أصلها (الثمرة). الا ان لهذه العبارة المجازية طابعها المر، الذي اعطى لبعاده عن السلطة مذاقاً مرأً - لذيداً كمذاق الزيتون!

فالصراع من أجل السلطة كان صراعاً اجتماعياً لم تتبلور معالله بعد. وبغض النظر عن كل دراميته المرهقة فإنه كان خطوة الى الامام ما زال هو الطريق الأول، المعبد بالاستعداد المتفائل للتضحية. وإذا كان التاريخ اللاحق سيكشف عما في هذا التفاؤل من اغراء لا يستند دوماً الى ادراك واقعي لجري الأمور، فلأن فكرة القضاء والقدر والأولية بمضمونها العاطفي ويقينيتها الفعالة (المباشرة) هي التي أدرك بها المسلمون عينات وجودهم على سراط الدين الحنيف. وقد أعطى ذلك حركة في انتصارها وهزيمتها معنى ينبغي للقلب ان يعتكف في تأمل دقائقها وتحمّل طرقات المصير بقناعة راسخة على انها ضربات يد عالمة قادرة كريمة، كما تعامل يد الماهر في طرقاتها نصلاً ينبغي صقل مكوناته من أجل التمتع في اغماده بغمده او غرسه في جسد الأعداء. فهي الحركة التي تستثير في رجال البطولة معنى البطولة. ولكن حالما تنتاثر هذه الممارسة في ذرات الميدان الاجتماعي وتكتفَ عن ان تكون حالة فردية ونفسية، فإنها تكتفَ عن ان تكون بؤرة لاتفاق الذات الحالية والأخلاقية الخالصة. اي انها

العملية التي تؤدي الى صيودة الروح السياسي- الأخلاقي. وهذا ما يفسر تلك الصعوبة- السهلة التي جرى بها استثارة الصراع الأولي بين قوى الاسلام والأمة حول قضية السلطة، والسلطة- الصعبية التي جرى بها حل الخلاف. وقد اتخد الحل العام في مبادنه العملية صيغة الاستبدال الممكن للموقع الجديد في الهرمية الأخلاقية- التيوبراطية، التي أبدع القرآن وسلوك النبي محمد صيغتها الأولية.

فما أقامه الاسلام في صيغته العملية (نشاط النبي وأصحابه) هو الذي سيعطي في وقت لاحق (مع الأخذ بنظر الاعتبار المتطلبات الجديدة والواقع المتغير لهذه المرحلة التاريخية أو تلك) للأحكام العامة والجزئية المنتشرة في القرآن والحديث امكانية التصنيف والأدلة والتنظير. وان هذه الامكانية لم تكن بمعزل عن مجلمل خصوصية نشوء طرق ووسائل ادارة الشؤون الاجتماعية والسياسية للأمة، والتي ساعدت على خلق الآلية الجديدة لإدارة شؤونها. اي تلك الآلية التي حددتها انتقال الجزيرة العربية من العلاقات الاجتماعية القبلية وما قبل الدولة الى علاقات الدولة (الطبقية) باعتبارها علاقات سائدة من خلال تغيير المؤسسات والأدوار الاجتماعية القائمة اندماك وخلق المؤسسات الاجتماع- سياسية الجديدة عبر سيطرة مفهوم وممارسة الجماعة الاسلامية. فالطبقية الصاعدة والذائبة في الوحدة الدينية الآخذة في التهشم بعد موت النبي محمد سرعان ما حصلت على انعكاسها العابر في حركة الردة واستمراريتها «الطبيعية» زمن سيطرة الخليفة عثمان بن عفان.

ومن اللاحاتاريخية القول بان موت النبي محمد قد ولد الصراعات في الأمة الاسلامية، بقدر ما انه فسع المجال أمام هذه الصراعات المتراكمة للظهور بصورة علنية. فملامح حركة الردة تبرز بوضوح في آيات سورة (التوبية). فكون السورة افتقدت الى البسمة، ان «البسمة

امان وهي نزلت لرفع الامن بالسيف كما يرى في حديث نبوى عن الامام علي، يمثل بحد ذاته دلالة على ما كان يختبر في أحشاء الأمة الناشئة. فالبراءة من الله ورسوله الى الذين عوهدوا من المشركين ليست سوى المقدمة المستندة الى التقاليد العربية لخوض الحرب الداخلية الخافتة، التي ستعلنها القوى العربية الوثنية، التي دخلت الاسلام تحت حد السيف. فالشرط الضروري لاخلاء سبيل المشركين هو اعتناق الدين الجديد بتنفيذ اهم شروطه : الصلاة والزكاة^(٨). بل ان القرآن يجعل من المشركين اخواناً في الدين في حالة تنفيذ الشروط الآنفة الذكر^(٩). فالقرآن لم يغفل الصراع مع أولئك الذين دخلوا الاسلام ولم يأسر قلوبهم بعد. فتعمير مساجد الله يجري من خلال الایمان بالله واليوم الآخر واقامة الصلاة واتيان الزكاة، لا من خلال القيام بتلك المهام الوثنية المصدر كسكنية الحجاج وعمارة المسجد الحرام. فالتخوف الذي يصوّره القرآن على اثر المطالبة بسد أبواب الكعبة أمام المشركين (العام التاسع للهجرة) يشير الى امكانية كساد التجارة كأحد البواعث التي أثارت فيما يبدو المسلمين. وليس من قبيل الصدفة ان يتكلم القرآن بهذا الصدد عن الاخبار والرهبان. والقضية هنا لا تقوم في الأغلب في اتخاذهم أرباباً من دون الله، بقدر ما ان الكثير منهم يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله. هذه الاشارة التي تضمنت تحذيراً في الآية الشهيرة : «والذين يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»^(١٠). وسوف يتحول هذا التحذير الى أحد المصادر

٨) القرآن : سورة التوبه (٩)، الآية (٥).

٩) القرآن : سورة التوبه(٩)، الآية (١١).

١٠) - القرآن : سورة التوبه (٩)، الآية (٣٤).

الجوهرية لأفكار وممارسات علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفارى وغيرهم من الصحابة والتابعين في الصراع ضد الاستقرائية الإسلامية الجديدة، التي ستأكل أموال الناس بالباطل أكثر مما فعلته اخبار اليهود ورهبان النصارى.

فإذا كان نصيب حركة الردة الاندثار السريع إلى غير رجعة فإن الصراع الاجتماعي بعد استباب السلطة في مفهومها وممارساتها زمن أبي بكر وعمر سرعان ما تفجر في أواخر حكم عثمان بن عفان. فقد استثار الأخير كل البواعث الكامنة ودفعها إلى أتون معركة طاحنة، وحاول حصرها فيما بدا له المسار الآمن. أي في قيود الدين وقناعاته اليمانية. فالصراع الذي عمقه وسرّعه حكم عثمان بن عفان ونهايته، قد خلق البؤرة التي لم يكن بإمكان أي أمرئ اندراك وعي كل نتائجها وتثيرها التاريخي^(١١).

(١١) ان التحذير الشديد من مغبة قتل عثمان بن عفان ينسب عادة إلى عبد الله بن سلام، الذي قال : «والذي نفسى بيده، لمن قتلتمنه لا تؤدى بعده طاعة الا عن مخافة وتوصل رحم الا عن مكافأة، ولتقتن به الرجال ومن في الأصلاب». (ابن قتيبة: الامامة والسياسة ج ١ ص ٦٤). وبغض النظر عن كل الملابسات التي أحاطت بهذه الكلمة، الا انها تتضمن حقيقة لا تمت إلى مقتل عثمان بصلة جوهرية، الا وهي تخوفها من صيرورة السلطة المبنية على أساس القوة. اي ان انتزاع «الحق الشرعي» بالقوة سوف يؤدى إلى تقوية تقاليد القوة، وبالتالي إلى استجلاب الطاعة بالقوة وإلى مكافأة الآخرين على مدى خضوعهم للسلطة. أما في الواقع فان هذه الممارسة هي التي ابتدأ بها وانتهى عثمان وبالتالي فان الانتفاضة المعارضة له والتي أودت بحياته في نهاية المطاف، كانت محاولة لوضع حد للطاعة المبنية على المخافة والمكافأة على أساس الخضوع والتأييد للسلطة —

رغم ان الأحداث قد جعلت من نقلها كابوساً يجثم فوق رفوس القوى المتحاربة، التي شكل علي بن أبي طالب أحد أطرافها. ولعله أكثر من أي امرئ آخر أنداك أدرك عمق هذه «الفتنة» التاريخية. ولم يكن ذلك فقط بسبب كونه لم يستغلها كذرية لأمدافه، بل ولأنه أدرك عمق ومغزى استغلالها ضده.

فقد أخذت الأحداث أنداك في احتواه من كل جانب. وبعد ان أصبح في مركز الصراع الاجتماعي أخذ يتحسس بكل جوارحه ما يجري في الواقع. فالمصادمات الحادة والنزاعات الدموية للقوى المتحاربة من جهة، والدفاع عن الحق من جهة أخرى، المذلة والمهانة أمام قوى المنكر من جهة، والعمل من أجل الله والرعاية من جهة أخرى؛ الاندفاع وراء المال والبنين من جهة، والاعتكاف والزهد من جهة أخرى؛ كلها ظواهر اختزلت عنده الى طرفين متضادين يقف أحدهما مقابل الآخر. فتعقيد الحياة يتميز بسهولة فانقة في رموزها. وهذه هي الحقيقة في صيغتها المباشرة فوقأئع التاريخ لا تجري بمعزل عن تصورات الانسان أو ماوراءها. أما تاريخية الواقع ومضمونها السياسي فلم تكن مجهولة المعنى في أذهان خالقيها. على العكس! لقد كانت مفهوماً لهم بمقدار تفاعلهم الحيادي و موقفهم منها. ذلك التفاعل والموقف اللذان اتخذا هيئة الدفاع عن المصالح.

- ومارساتها. فمقتل عثمان توج بصعود الامام علي الى السلطة. وبهذا كان هذا القتل محاولة احقاق الحق الشرعي. فقد حاول على اثبات الطاعة المبنية على مبدأ اليقين والحق وا يصل الرحم على أساس الشريعة (القانون). وبالتالي فان الكلمات الآنفة الذكر يمكنها أن تعبّر بصدق عن حال مقتل الامام علي لا عثمان. أما مقتل الأخير فإنه لم يزد الى انتهاء الحق، بل الى تثبيت قناعة لا طاعة لخليق أيا كان في حالة عصيانه لمبادئ الحق.

فعندما خاطب الامام علي عثمان محذراً اياه من مغبة الأحداث اللاحقة، فإنه كان يدرك بان عثمان يسلك سلوكه عن وعيٍ. فهو يشير في تحذيره الى انه لا يسعى ليبصره من عمى ولا يعلم من جهل. فالطرق واضحة وأعلام الدين قائمة! واذا كانت هذه العبارة تعكس في ملامحها الأولية بساطة الدولة فانها تعبّر أيضاً عن بساطة الحقيقة القائلة بأنه على الدوام يمكن التفريق بين الخير والشر وبين الحق والباطل. فهما ليسا من ابداعات الخيال ومصالح الذهن الماكرو، بل ومن فعل الروح البasher. اي انهم يخضعان الى منطق ومثل الخير والشر، التي تبدعها الثقافة القائمة. وقد كان ذلك واضحاً وجلياً بالنسبة للمسلمين. فالوضوح متواتٍ من جلأنها في تعاليم الاسلام، بينما اليقين فيها مبني على وجود علاقتها. اي كل ما اختصره الامام علي في أحد موافقه من الممارسة الجوهرية للسلطة عندما أكَدَ على ان «أفضل عباد الله عند الله امام عادل هدى وهدى فأقام سنة معلومة وأمات بدعة مجهولة»^(١٢). ولم يعن ذلك في الواقع، سوى الادراك المتبادل من قبل الجميع لضمون أفعالهم المباشرة وتأثيراتها الممكنة. فالخلافات الممكنة، بما في ذلك في مجال التأسيس الفكري للممارسة السياسية (العملية) لا ينفي ادراك القوى المتعارضة لخصوصية مصالحها. وفي وقت لاحق، عندما سيشتَدَ الصراع، فإن مما لا شك فيه هو اقتتال الجميع بان تلاقي الرماح وتطاير الأسهم لم يكن يبحث عن حقيقة الاهية، بل لغرس مفاهيم وقيم متباعدة. اي تعبير عن مصالح اجتماعية متباعدة. فـ«قميص عثمان» وجد عند معاوية تعبيراً «قدسيأً» له وبلورة ايديولوجية سياسية. أما الدفاع عن الخلافة عند علي فقد حصل على صيغة الدفاع عن الحق وعن نفسه باعتباره

(١٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ٦٩.

ممثل الحق. فهو ينطلق من هذا الحق ويسعى لتطبيقه في أحكامه وأفعاله. ولم يجد حرجاً في أن يطابق بين مفاهيمه ومفاهيم الرَّبِّ القراءني. أولم يتكلم محمد ويفعل باسم الله؟ فهو الآن يتكلم ويفعل أيضاً باسم الله ولكن ليس بوصفه نبياً، بل أماماً للمسلمين. ولم يعن ذلك تقمصه لدور ما جديد نوعي يتعارض مع مكونات كيانه المتبلور.

انه موشور اشعاعات القوى المتحاربة. فهو يدرك مضامين ما تسعى اليه، ولكنه فوق القوى المتأثرة والقوى الجازعة. لقد كان هو في بؤرة الصراع. وكان يرغب أيضاً في ان يقف فوق القوى المتصارعة. ولم يكن ذلك موقفاً سلبياً بقدر ما كان تعبيراً سياسياً لوعي الهوة الهائلة بين المثال الإسلامي للدولة كما فهمه وبين واقع كون السعي لتجسيد هذا المثال، أصبح احدى القيم التي ينبغي للمرء ان يقدم رأسه ثمناً لها. وهو لم يفكر فيما اذا كان هذا الثمن هائلاً أم زهيداً. فهو ليس من الرجال الذين اذا أحسن اليها تحسّ يومها دهرها. فالدنيا بالنسبة له «أهون من عفطة عنز»^(١٢) لولا ما «أخذ الله على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم وسفـب مظلوم»^(١٤). غير ان مفارقة الظاهرة التاريخية السياسية التي أخذت ترسم أمام ناظريه تقوم في ان الناس مع الملوك والدنيا. حقيقة انه يضع استثناء لمن عصّهم الله^(١٥).

وبغض النظر عن اننا لا نرى هنا موقفاً محدداً عن السلطة بصورة مباشرة، الا اننا نرى في هذا الموقف اشارة حية واستلهاماً

(١٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج ١ ص ٣٧.

(١٤) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٦.

(١٥) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ١٨٩.

صانباً لأحد جوانب القضية، الا وهي قضية الملوك والمصالح وارتباطهما الوثيق بالدنيا. اي تلك الظاهرة الاجتماعية- سياسية الفريدة التي واجهها العرب المسلمون لأول وهلة بعد موت النبي. ولا تشكل هنا أهمية جوهرية في ان قاموس المخاطبة السياسي للMuslimين الأوائل لم يعرف سوى مصطلح الخليفة. فالخيال والقاموس اللغوي كانا يمتلكان مفهوم الملك. ولهذا فان من الممكن ان يكون انتقاد الخلافة موجهاً من خلال ادانة الملكية او أحد جوانب الخلافة في ممارستها، التي تشبه الملكية من حيث تحكمها وتصرفها على سبيل المثال، بأموال المسلمين وحقوقهم. واذا كانت أغلب آراء علي الانتقادية بهذا الصدد موجهة ضد سياسة عثمان، فان آراء كهذه لا تفقد قيمتها التاريخية امكانية وضع كلمات على لسانه، ولكنها ممكنة جداً في صيغ أخرى مشابهة لآرائه. فالحاصل هنا هو الفعل التاريخي ومضمونه الواقعي. قد حدد هذا الفعل على الدوام آراء القوى المتصارعة وردود فعلها وموافقها.

واذا كانت الخلافة نتاجاً عفويأ، فان صدفتها التاريخية تمثل «قانونيتها» دون شك. ولا يشكل هنا أهمية جوهرية الفعل الوعي لاختيار لقب خليفة رسول الله. فالقضية لا تقوم في السعي الوعي لايجاد مصطلح متمايز عن المصطلحات المعروفة للعرب أمثال الملكية والقيصرية (الكسروية) او رغبة في الأصالة، بقدر ما ان الخلافة كانت نتاجاً عفويأ لفعل التقاليد العربية القبلية والآلية الادارية- السياسية والفكرية- الدينية التي خلقها الاسلام المنتصر. فعفوية العلاقات الاجتماعية لا تنفي الفعل الوعي للناس. وهذا ما يبرر بوضوح في انتخاب أبي بكر وتعيين عمر بن الخطاب ومؤامرة صعود عثمان بن عفان. هذه اللوحة التاريخية التي عكست في تسلسلها عملية تطور

الخلافة. فاذا كانت الخلافة عفوية المنشأ فان استمراريتها لم تكن كذلك.

فعفوية انتخاب أبو بكر تعمقت في ممارسة تعين عمر بن الخطاب وارتقى بدورها الى سياسة صعود عثمان. ولم يكن بالامكانوعي هذه الظاهرة من جانب علي كظاهرة سياسية. غير ان استمرارية ابعاده عن السلطة والنتائج الاجتماعيا- سياسية والأخلاقية لتطور الخلافة وبالذات زمن عثمان بدأت تفرز في عباراته وموافقه الاجتماعية والأخلاقية والدينية صيغة ونفساً سياسياً متزايداً. فخلافة أبي بكر لم تعد تشكل في وعيه شكلاً من أشكال تقمص الخلافة، رغم ان الخليفة الأول كان يعلم ان محله منها «محل القطب من الرحي»^(١٦). أما في تعين عمر فلم ير سوى «نهب لتراثه»^(١٧). واذا كان الصبر «وفي العين قذى والحلق شجى» هو الأسلوب الذي بدا له أكثر اتزاناً بفعل ما للشخصياتين الأوليتين من قوى هائلة وع兵器ية سياسية وایمان صادق واسلام عميق، فإنه لم ير في صعود عثمان الى السلطة سوى مؤامرة دفينة. فابعاده عن السلطة في هذه المرة كان فعلاً سياسياً واعياً من جانب أغلب «هيئة الشورى». فنتائج فعل الشورى مسخت في احدى تجلياتها مبدأ الشورى ذاته. فهو لم يستهجن فعل عمر بن الخطاب في اختيار الجماعة بقدر ما أدرك هذه المرة مصير ابعاده للمرة الثالثة على التوالي، عن قيادة الأمة والسلطة. وقد عبر عن ذلك في احدى عباراته الوجيزة قائلاً : وجعلها في جماعة زعم اني احدهم. فيا لله وللشورى»^(١٨). ولعل كلمة «نعم»

(١٦) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٠ - ٣١.

(١٧) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣١.

(١٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٤.

تسلط الضوء على تحسسه الخفي لوجوده الدعائى والوهمى فى تلك الهيئة التي جعلت من الشورى الأولى محل استهجانه المتالم. ذلك الاستهجان الذى اتخذ صيغة الموقف السياسى، أي الموقف المرتكز على أساس تفسير محدد. ولم يخطئ علي في تفسيره، بل أصاب عمق الظاهرة بوصفها نشاطاً واعياً موجهاً ضدّه لأسباب اقتصادية وسياسية وقبيلية وشخصية. فعملية ترشيح عثمان اتّخذت في مظهرها الخارجى شكل ردود الفعل القبلية الدفينة، التي عبر عنها الإمام علي في عبارة : «فصى رجل منهم لضفنه (يقصد سعد بن أبي وقاص) ومال الآخر لصهره (يقصد عبد الرحمن بن عوف) مع هن وهن إلى أن قام ثالث القوم»^(١٩) وإذا كان طلحة والزبير من بين الأشخاص الستة للشورى، ومن بين الأوائل الذين سيتصدرون موجة الصراع العسكري - الارستقراطي ضد خلافته فيما بعد، فسيصبح من الواضح السبب الجوهرى لبعاده هذه المرة أيضاً عن دفة الحكم. ولم يكن ذلك غائباً عن ادراكه الدقيق لكل ذلك. وقد صور هذا الواقع الجديد للسلطة وتوجهها بعبارة مقتضبة، عندما أشار إلى أن عثمان بن عفان «قام ومعه بنو أبيه يخضمون مال الله خضم الإبل نبطة الربيع»^(٢٠).

فقرىش الارستقراطية التي سبق وان ناصبت محمدأ العداء واضطررت في نهاية المطاف الى الرضوخ، تبدو كما لو انها تعيد الكرة مرة أخرى وعلى أساس آخر ضد شخصية الاسلام الثورية المثلث. فهو لم يكن بامكانه ان يردد آيات (الغاشية): «فذكر انما انت مذكور. لست عليهم بمسيطر»^(٢١). رغم انه مارس التذكرة وفقدان السيطرة.

(١٩) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٥.

(٢٠) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٣٥.

(٢١) القرآن : سورة الغاشية (٨٨) الآية (٢٢ - ٢٣).

فالملاجأ الوحيد أنذاك كان الله، مازالت قواه الأرضية ضعيفة بعد ومازالت تصوراته وقناعاته الدينية الأخلاقية تمنعه بعد من الانتفاض. من هنا تردیده الدائم على استعانته بالله على قريش ومن اعانهم، اذ «انهم قطعوا رحمه وصغروا عظيم منزلته، وأجمعوا على منازعته أمراً هو له ثم قالوا : ألا انَّ في الحق ان تأخذه وفي الحق ان تتركه»^(٢٢). فقد واجه هنا الخداع بصورة مكشوفة وجهاً لوجه للمرة الأولى. ففي احدى كلماته التي يدعو بها الله الى معاقبة قريش جزاء أعمالها ضده وبالذات بقصد السلطة المسلوبية منه، نعثر على العبارة التالية : فجزت قريشاً عنِّي الجواري. فقد قطعوا رحми وسلبوني سلطان ابن أبي^(٢٣). ومن الممكن افتراض تغير بعض الكلمات هنا كما في أماكن أخرى من خطبه، الا ان مما لا شك فيه هو معاداة قريش الاستقراطية له. ذلك العداء المستعصي على الحل، الذي سيبرز بوضوح في لمحات الصراع بينه وبين معاوية. ولقد أدرك سبب ذلك العداء الكثير من المفكرين والمؤرخين المسلمين القدماء. فصاحب كتاب (تاريخ بغداد) يؤكّد على ان علياً لا تجتمع عليه قريش أبداً ولا العرب. بينما يؤكّد ابن أبي الحديد على ان قريشاً كلها كانت تتغاضه أشد البغض ولو عمر عمر نوح أو توصل إلى الخلافة بجميع أنواع التوصل كالزهد فيها تارة والمناشدة بفضائله تارة. وقد جعله ذلك يستنتاج بأن الخلافة لا تحصل لعلي الا بتجريد السيف وهو ما فعله في آخر الأمر.^(٢٤)

٢٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج ٢ ص ٨٥.

٢٣) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٦١.

٢٤) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة، بيروت، مكتبة الحياة (ب.ت) ج ٢ ص ٧٦٥، ج ٤ ص ٢٧٤.

فمن جهة كانت قريش تعلم كما يقول هو عن نفسه، بأنه أحق الناس بالخلافة من غيره^(٢٥). ولكنه من جهة أخرى اضطر للابتعاد عنها زاهداً فيها وفيما تنافسوا من زخرفة وبهرجة^(٢٦). ولم يكن ذلك بمعزل عن ارادته الحرة، التي قيَّدتها مع ذلك كل من الحالة الحرجة التي وضعته بها الارستقراطية العربية الاسلامية الجديدة، التي حاولت ان تصوَّر سعيه للسلطة على انه سعي أناني. وهنا يجدر القول بان لهذه المواقف امتداداتها في الصراعات السياسية الأولى حول السلطة (الخلافة). وان شكل هذه الموقف كان جلياً في أول محاولة لابعاده عنها. وقد كان ذلك لحد ما شكلاً طبيعياً في بداية تكون الخلافة (بفعل غياب آلية الدولة وفكرة الوصاية وولاية العهد). أما «تعيين عمر بن الخطاب فانه افترض دون شك، وجود قناعات ابعاده عن السلطة. أما في الواقع فان ماجرى هو مجرد فرضية سياسية، كما هو الحال بالنسبة لصعود كل خليفة وسقوطه. والقضية هنا لا تقوم في تتبع كل أنواع الفرضيات الممكنة من أجل بناء حكم مقنع للجميع. فمما لا شك فيه هو ان لكل حكم مهما كان جدياً، مقدماته الخاصة. ومع ذلك فان محاولات تصوير تصرفات علي بن أبي طالب وموافقه من السلطة على انها سلوك أناني يستلزم البحث عنها اما في شخصيته نفسها او في الدوافع القائمة وراء هذا التقييم.

ومن الممكن القول بان هذه التقييمات تتشابه في الكثير من حواجزها الاجتماعاً- نفسية مع مواقف العرب الوثنية في تقييمها

^(٢٥) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ١ ص ١٢٤.

^(٢٦) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٢٤.

مساعي النبي محمد لأن يكون «ملكاً للعرب». ومن الصعب النظر إلى ذلك باعتباره نتاجاً لسوء الفهم فقط، بل ونتاجاً أيضاً لسوء النية. وفيما لو تجاوزنا امكانيات الولع المجادل بقصد كفتي الميزان واثقال سوء النية وسوء الفهم، فإن أحدي الصيغ التي نعثر عليها في اظهار «أنانية» الإمام علي وحرصه على السلطة، هي تلك التي تنسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب في تقييماته الشخصية لأعضاء الشورى. فقد رشح ستة أفراد لم يستطع أن يفرض أيّاً منهم لأن لكل منهم نقاصته المميزة. فإذا كان ما يمنعه من تولية سعد بن أبي وقاص هو شدته وغضبه مع انه رجل حر، فإن ما يمنعه تولية عبد الرحمن بن عوف هو كونه «فرعون هذه الأمة»، بينما الزبير هو «مؤمن الرضا كافر الغضب». أما طلحة فلكونه ذا نخوة وكبر، في حين ان ما يمنعه تولية عثمان هو عصبيته لقومه وأهله. أما ما يمنعه تولية علي بن أبي طالب فـ«لحرصه عليها، ولو انه أحرى القوم ان ولها وان يقيم على الحق المبين والصراط المستقيم»^(٢٧). فإذا كانت نوافع شخصيات الشورى واضحة المعالم ومثيرة للجدل وقلق الشكوك، فإن «نقاصه» علي هي في جوهرها مدعاً مبطئاً. اذ ماذا يمكن ان يعني الحرص الساعي لاقامة الحق المبين والصراط المستقيم؟ فالتناقض الفعلي بين الحرص على السلطة واستعمالها من أجل الحق لا يمتلك معنى وقيمة سلبية الا في الذهنية المعارضة له. وإذا صحت هذه الكلمات المنسوبة إلى عمر، فإن من الصعب البحث عن بواطنها في ميدان ما غير ميدان السياسة. فقد كان عمر بن الخطاب رجلاً عادلاً، مستقيماً، كبير الهمة، شديد العزم، عظيماً في أفعاله وغاياته السياسية. الا ان لهذه العظمة أيضاً مثالبها. فالخلاف القائم بين عظمة عمر وعلى تقوم في

(٢٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ٣٧.

ان عظمة الأول سياسية وعظمة الثاني أخلاقية. وقد أثقلت هذه العظمة الحس السياسي لخالفيه ومعارضيه وأتباعه. وشكلت وبالتالي أحد المصادر الكبرى في اثارة الهاجس السياسي لوقفه في الوعي السلطوي والجماهيري، بما في ذلك في تلك الأوقات التي بدا فيها معموراً في عالم النسيان.

فقد حاولت السلطة قمع تأثيره المباشر من خلال قطع امكانية الاستمرارية الحية لفعاليته. وهذا ما يمكننا العثور عليه بما في ذلك في موقف أبي بكر وأتباعه منه. فعندما قرر علي بعد موت فاطمة مبايعة أبي بكر باسم الهاشميين، مما ساهم لدرجة كبيرة في تثبيت دعائم السلطة، فإن ما هو مثير للاستغراب والانتباه موافقة أبي بكر على مقتراحات المغيرة بن شعبة، الذي نصحه بالتوجه إلى العباس عم علي بكلمات توحى له بأنهم يسعون لأن يخلعوا له (العباس) في هذه الإمارة نصياً ويكون له ولعقبه، من أجل أن تكون للسلطة الحجة على علي وبني هاشم^(٢٨). وإن رفض العباس لهذه المسماومة، أو بصورة أدق، لهذه المخادعة السياسة والرواوغة اللاأخلاقية، لم تثن علياً عن أن يتمسك بكلماته ووعده. وبغض النظر عن التقييمات العديدة لهذه المواقف المختلفة، فإن هذه الحادثة تكشف عن الحوافز الدفينة لابعاده عن التأثير اللاحق في السياسة. وبالتالي فإن محاولة تصوير سلوكه وموقفه على أنه فعل أناني هو مجرد وسمه بما كانوا ينزعونه عنه، بينما لم يجد هو، شأن مربيه (النبي محمد) في ذلك سوى سعي باسم الحق للحق. وبهذا المعنى يمكن فهم «حبه» للسلطة على أنه حق من حقوقه^(٢٩).. وإذا كانت مفاهيمه الأخلاقية الدينية قد سوّغت له الصبر

٢٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢٣.

٢٩) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ٨٤.

كمعيار أعلى للشجاعة فتلك ليست نقية في مضمونها التاريخي - الأخلاقي. إنها كبولة حسان تكشف عن جبروته ليس الا. أو لم يقدر هو في دعائه : «اللهم اني أعود بك أن أفتقر في غناك، أو أضل في هداك أو أضام في سلطانك أو أضطهد والأمر لك»(٣٠).

بصيغة أخرى، انه لم يتحسس ويستوعب الاضطهاد والضيم الذي وجه ضده كقضية شخصية. وقد خف ذلك عن الاستقراراطية العربية الاسلامية شعور تأنيب الضمير، الذي نادرًا ما ألقها. ولكن أعطى لها في الوقت نفسه حرية الحركة النشطة في احتواء السلطة وتسوييرها. فهو لم يفعل الا من خلال المفاهيم الثورية الدينية التي استوعبها، الا بوازع شخصي ينحل في الأخير في الارادة الالهية المحسدة في اطروحات الحق القرآني كما فهمها، والتي أقنع نفسه في ان يعمل بما يتطابق معها روحًا ونصًا. فالاسلام بالنسبة له هو العمل الصالح(٣١). اي الأداء المستند الى التصديق واليقين والتسليم للارادة الالهية. ومن الصعب الآن القول فيما لو انه نظر الى ما جرى معه كامتحان الهي او لا. غير انه سلك دون شك، نفس السلوك الذي رسمه القرآن في آياته: «واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً»(٣٢). اي لا جزع فيه. الفكرة التي سبق ومارسها في ردّه على محاولة العباس وأبي سفيان تحريضه على استسلام السلطة. فلقد دعا آنذاك الناس الى ان «يشقّوا أمواج الفتنة بسفن النجاة»(٣٣). بينما ردّ

(٣٠) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ١٩٧.

(٣١) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٢٩.

(٣٢) القرآن : سورة المزمل (٧٣)، الآية (١٠).

(٣٣) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة، ج ١ ص ٤١.

في وقت لاحق على الذين رأوا في استمرارية سكوته «جزعاً من الموت» بتصوير أخاذ : «هيهات بعد اللتينا والتي . والله لابن أبي طالب أنس بالموت من الطفل بثدي أمه»^(٣٤). أما مكنون العلم الذي حذر من انه فيما لو باح به لاضطررت الجموع اضطراب الأرشية في الطوى البعيدة (اضطراب حبل الدلو في البئر العميق)، فقد عَبَر عن احدى تجلياته في نصيحته لأبي ذر: «يا أبا ذر انك غاصل لله فارج من غضبته له. ان القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك»^(٣٥). واذ استمر في مطالبة أبي ذر بتترك ما خافوه عليه (الدنيا) في ايديهم، بل والهرب منهم، فإنه لم يهمل رؤية الحل وامكاناته. فالجميع ستعلم من الرابع غالباً. فلو ان السموات والأرضين كانتا على عبد رتقا (أي ملتئمتين) كما يقول الامام علي، ثم اتقى الله لجعل الله له منها مخرجاً^(٣٦).

غير ان هذا المخرج لم يكن بالنسبة له فيما وراء هذا العالم بل من خلاله. ومن هنا صياغته لشعار النشاط الانساني: «لا يؤنسنك الا الحق ولا يوحشك الا الباطل». فالخوف على الدين يستلزم الصراع من أجل الدنيا، وليس لأجلها فقط. أما الهرب منهم فلا يعني الاعتكاف عن صراع الباطل. ففي احدى كلماته التي ردّ بها على المغيرة بن الأئنس، يشير الى واقع مشاجرة جرت بينه وبين عثمان بن عفان^(٣٧). بمعنى ان مواقفه الشخصية ابان حكم عثمان لم تكن

^(٣٤) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٤١.

^(٣٥) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٢.

^(٣٦) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٣.

^(٣٧) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٨ - ١٩.

تخلو من لحظات صراعية شديدة ضد التوجه العام لسلطة الخلافة^(٢٨). بل يمكن القول بأن الإمام علي ظل على الدوام باعثاً لقلق السلطة وهاجساً مثيراً للسيكولوجية السلطوية. وهذا ما يمكّنا أن نلحظه ليس فقط على مثال موافقه في المراحل الدرامية الأخيرة لحياة عثمان وحكمه، بل ومنذ اللحظات الأولى لصعود أبي بكر إلى سدة الحكم. فالمصادر التاريخية العديدة تشير إلى الخلافات الداخلية العميقية بين معسكر أبي بكر وعمر وأتباعهما من جهة، ومعسكر علي وأتباعه من جهة أخرى. أي كل تلك الصراعات، التي لم تخمد في صيفتها الأولى، إلا بعد مبايعة علي لأبي بكر. وما بين هاتين المرحلتين، تبلورت الكثير من عناصر المبايعة التقليدية في الخلافة، التي افترضت أيضاً كاحدى مقدماتها الضرورية ممارسة القهر والاجبار علىأخذ البيعة. ولعل في تجرف أبي بكر بعد مبايعة علي له على حلّ البيعة عن الجميع وجلوسه في المسجد ثلاثة أيام متالية في استقبال الناس يسألهم : قد أفلتكم من بيعتي هل من كاره؟ هل من مبغض؟ والناس تؤكّد بيعتها له. ذلك يعني بأن شعور الاطمئنان بالسلطة قد تولد في مكوناته الأساسية بعد مبايعة علي بن أبي طالب له. بل إن خطبته الشهيرة وعنانصرها الراديكالية في تحديد العلاقة بين الراعي والرعية قد جرت بعد هذه المبايعة. بل وأنه في غمراته لم يتأسف أكثر مما تأسف علي موافقه من علي، عندما قال : «ليتنى تركت بيت علي وإن كان أعلن على الحرب». أما موافق عمر بن الخطاب، فإنها تتسم بطابع سياسي واضح منه، بدأت منذ الأيام الأولى لاجباره بمساعدة السلطة على تقديم المبايعة لأبي بكر. فقد سلك هو في موافقه من علي آنذاك سلوك الشرطي الجسود والمحرض

الغيور، الذي طالب بقتله في حالة رفضه الخضوع للسلطة، بل ودخل بيت علي بالقوة مما أدى في بعض اللحظات إلى تعرض فاطمة لاصابات جسدية ومعنىّة مؤللة. أما مواقف عثمان بن عفان تجاهه فمن الممكن رؤية ملامحها الدفينة في احدى الكلمات التي خاطب بها علياً، عندما بلغت الصراعات غايتها الحادة بعبارة: «والله يا أبا الحسن، ما أدرني أشتتهي موتك أم أشتتهي حياتك؟ فوالله لمن مت ما أحب أن أبقى بعدك لغيرك لأنني لا أجد منك خلفاً. ولمن بقيت لا أعدم طاغية يتذذك سلماً وعضاً ويعذك كهفاً وملجاً لا يمنعني منه إلا مكانه منك ومكانك منه. فأنا منك كالابن العاق من أبيه. إن مات فجعه وإن عاش عقّه. فاما سلم فنسالم واما حرب فنحارب. فلا تجعلني بين السماء والأرض»^(٣٩).

وبغض النظر عن كل الملابسات التي أحاطت بهذه المواجهات الخفية والمعلنة، الا انها تعكس واقعية تمثيله معسكر المعارضة، التي يمكنها ان تتخذ صيغاً غاية في التباهي. فاذا كانت هذه المواقف في حصيلتها العامة زمن صعود أبي بكر الى السلطة لمواجهة «سرقة» الخلافة، فانها في زمن عمر بن الخطاب اتخذت صيغة المعارضة الايجابية، التي وجدت أحد تعبيراتها الشهيرة في المثل المعروف: «لولا علي لھلك عمر» أما في زمن عثمان، فانها سارت في الاتجاه «الطبيعي» المعارض للتوجه العام الذي عبر عنه مرة في جملته البديئة: «الدليل عندي عزيز حتى أخذ الحق له. والقوى عندي ضعيف حتى أخذ الحق منه»^(٤٠). وكذلك في عبارته القائلة بان في «العدل

٣٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج ١ ص ٥٠.

٤٠) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ١ ص ٨٩.

سعة ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»^(٤١). وليس من قبيل الصدفة أن تسأله الناس مخاطبة عثمان باسمها. ففي عبارته: «ان الناس ورائي وقد استفسروني بينك وبينهم» دلالة واضحة على توجهه الجماهيري وثقة الجماهير به من جهة، وكونه لسان العدالة المقارع «لانحراف» السلطة من جهة أخرى. فهو يدرك ان سياسة عثمان ليست نتيجة جهل. فـ«الطرق واضحة واعلام الدين قائمة». وبالتالي فان عصب القضية يقوم في طبيعة توجه السلطة الاجتماعي، أي فيما لو انها عادلة أم جائرة. «فأفضل عباد الله عند الله امام عادل هدى وهدى، فأقام سنة معلومة وأمات بدعة مجھولة... وان شر الناس عند الله امام جائز ضلّ وضلّ به، فآمات سنة مأخوذة وأحياناً بدعة متروكة»^(٤٢). لقد حذر عثمان من ان يكون امام الأمة المقتول^(٤٣). ومهما يكن من استباق هذا التحذير لحوادث التاريخ الواقعية، فان هذه «الاضافة الموضوعة» لا تغير شيئاً جوهرياً من طبيعة التحذير. فالأحداث اللاحقة قد جعلت من عثمان امام الأمة المقتول. والمقتل الأول، الذي جعل في الممارسة العملية امكانية فكرة وممارسة لا طاعة لخلوق في معصية الخالق. لقد حرر الواقع امكانية الفكرة الانتفاضية ولكنه قيدها بازدواجية دينية. فالسلطة من الآن فصاعداً لم تعد خلافة مقدسة. والجماهير التي رفعت بآيديها علياً الى منصة الحكم قد حكمت عليه بالموت مسبقاً دون وعي.

* * * *

(٤١) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٤٦.

(٤٢) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٦٩.

(٤٣) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٦٩.

الانتصار والهزيمة-المثال والواقع

ان الضرورة التي تدفع أحياناً حرية القادة في مواجهة مصيرها وجهاً لوجه لا تسأّلهم عما اذا كان ذلك مثيراً لعواطفهم أم لا. فالكل تواجه مصيرها في نهاية المطاف وجهاً لوجه. واذا كان ذلك حقيقة بالنسبة للذات الفردية، فان من العبث البحث في مأساتها عما يمكن ان يخفف من وطأة المعاناة الاجتماعية والثقافية التي يفرضها صعود وموت شخصيات كهذه بالنسبة للذاكرة التاريخية وصدى ازيزها المقلق. الا ان هذه الحالة ذاتها هي التي تعطي للتضاحية التاريخية معنى يفوق كل الخسائر المادية. هذا اذا نظرنا الى الظاهرة بمنظار الوحدة المعنوية وتعاساتها التي يخلقها فعل الحرية القاهر. وقد كان انجلس مصيّباً للغاية عندما استنتج بأن اتعس ما يمكن تصوّره بالنسبة لقائد الفريق الأكثر ثورية هو الضرورة القاهرة للاستيلاء على السلطة في الوقت الذي لم تنضج فيه الحركة للتمكن من اقامه السيادة الطبقية التي يمثلها. اذ ان ما يستطيع أن يقوم به متوقف لا على ارادته، بل على المستوى الذي بلغته التناقضات بين مختلف الطبقات وعلى مستوى تطور العلاقات الاجتماعية ككل. وان ما ينبغي

ان يقوم به، وما يطالبه به معسكته مرتبطاً بالأفكار والأراء والمطالib التي دفعها أمام الجمهور وطبيعة استيعابه وفهمه لنتائج الحركة الاجتماعية والسياسية التي يخوض غمارها^(١). فالجمامير التي أنزلت السيف في رقب الخلافة لم تعر اهتماماً الى ما اذا كان «خليفتها» المقتول يرثّل : انا لله وانا اليه راجعون! الا انها اصرت على انتخاب خليفتها الجديد بحرية.

ولعل انتخابه كان المرة الأولى والأخيرة في تاريخ الخلافة، الذي كان فيه الصوت الوحيد والحاصل للجمامير المنتفحة. اي أن العملية الانتفاضية قد حطمته أحد أهم اسس الخلافة باعلان ومارسة امكانية الانتفاض ضدّها. وبهذا المعنى تكون قد عمّقت الطابع السياسي للصراع الاجتماعي. وساعدت على تفتيت الوحدة الصلدة للعناصر التيوقراطية الاسلامية الأخذة في التشكيك. ولكنها افسحت المجال أيضاً أمام تيار «الاسلام» الحقة للسياسة الاجتماعية. اي تيار الربط «الصحيح» بين الدين والدنيا، او اعادة خلق «تيوقراطية الحق». ومن الممكن العثور على أحد تجليات هذا الواقع في احدى كلماته بعد مبادئ الناس له بالخلافة، حيث قال «اني أريدكم لله وأنتم تريدوني لأنفسكم. أيها الناس أعينوني على أنفسكم، وأيم الله لأنصفنَ المظلوم من ظالمه، ولأقودنَ الظالم بخزامته حتى أورده منهلاً الحق وان كان كارهاً»^(٢). غير ان تناقضية هذا الواقع لم تتعكس في المضمون الموضوعي لعملية التسييس الاجتماعية وتهشمَ الجماعة، بل وفي الممارسة السياسية لعلي نفسه باعتباره ممثل التيار الأكثر ثورية

١) انجلس، ف. : الحرب الفلاحية في المانيا، المؤلفات الكاملة، ج ٨ ص ٤٢٢ - ٤٢٣
(بالروسية).

٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ١٩ .

أنذاك. فالضرورة القاهرة للاستيلاء على السلطة لم تفسح له المجال للتفكير في الماضي، بينما بدا المستقبل له مجهولاً. ولهذا دعا الجماهير التي بايعته للتواصل غيره. اذ ان الآفاق، حسب كلماته، قد أغامت. واذا كان مضطراً لقبول العرض الجماهيري الثوري، فإنه لم يقبله الا بشرط يفترض معرفة ما لا تعرفه الجماهير. ولهذا صرّح بأنه فيما لو أجاب طلبيهم، فإنه سيركب بهم ما يعلم ولن يصفي إلى قول القائل وعتب العاتب^(٣). ولم يعن ذلك استصغار أو استخفاف بعقول القائلين والمعاتبين. على العكس إنها تعبّر عن الحالة النفسية للأخلاقية المتيقنة بقناعاتها حالما ينبغي لها ان تتخذ الموقف الذي لا يتعارض مع سعيها لتنفيذ متطلبات الحق. ولهذا أضاف بأنه فيما لو تركوه، كأحدّهم أو لعله أسمعهم وأطوعهم لمن ولوه أمرهم. فهو لهم وزيراً خيراً منه أميراً^(٤). غير ان للمصيري رودته. واذا كانت حرارة الانتفاض الجماهيري والحااحها لم تفعل سوى ان تجعله يصرّح بأنه وزيراً لهم خيراً منه أميراً، فان لهيب المعارك أبرز معالم الوعي الخفي والهاجس المتألم والمغلّف بالادانة لكل ما هو قائم بما في ذلك مجئه الضطراري إلى السلطة، والذي عبر عنه في احدى كلماته لأهل العراق والقائلة، بأنه لم يأتهم اختياراً، بل جاء اليهم سوقاً^(٥). وقد انعكس ذلك في سياسته المتذبذبة أحياناً، والتي لم تحددها على الدوام ارادته الخاصة، بل مستوى تطور التناقضات الاجتماعية، مما أعطى لاعدائه فرصة اتهامه بانعدام القدرة على القيادة. ان هذا التقييم لم يكن معزولاً عن الهجمة الاستقراطية ضده. فاذا كانت

٣) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨١.

٤) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨٢.

٥) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٨ - ١١٩.

قريش (التي تدعى ان الخلافة فيها) قد حاربته قبل استلامه السلطة بابعاده عنها، فانها أخذت تحاربه بصورة أشد بعد ان دفعته الجماهير لصعود دفة الحكم.

ان هذا التقييم الذي حاول التشديد على ضعفه السياسي هو التعبير المركز عن ردة الفعل الاستقراطية في محاولتها سحب البساط من تحت قدميه، وانعكاساً لواقع ومستوى تطور الصراع الاجتماعي. فكريش قالت عنه، كما يذكر هو مرة في احدى خطبه، بأنه «رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب»^(٦). ومن الخطأ القول بأن ضعف ارادته السياسية وانعدام الحكمة لديه مما اللتان أدتا الى ان تكون مواقفه، حتى في أشد اللحظات حراجة ومصيرية، مانعة مفقودة للحزم الكامل. فالقرارات مرتبطة دون شك، بالشخصية القيادية. الا ان قراراتها ماهي في الواقع، سوى نتاج لانكسار تصوراتها وأرائها على موشور الأحداث التاريخية ومقدماتها المادية. فديناميكية التطور والصراع الاجتماعية، زمن الأحداث العاصفة الملتوية عادة ما تجعل القوى الثورية أقرب الى الجدل والفرقه مقارنة باتفاق اللصوص في مواقفهم تجاه «الأهداف الآنية». وان هذه المفارقة التاريخية- الواقعية تبرز على الدوام عندما تكون الظروف الاجتماعية قد نضجت أمام القوى الثورية لتحقيق سيطرتها السياسية، بينما القيادة عاجزة عن ادارة الصراع. او عندما تكون الظروف غير ناضجة بعد، بينما القيادة تسعى لاعطاء تصوراتها ورغباتها صفة الواقع. او عندما تكون في مرحلة صراع انتقالي عاصف. فالآلية الداخلية لتشكيل وصيورة الوحدة والفرقة، التلاحم والانشقاق داخل المعسكرات

(٦) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٧٠.

الاجتماعية المترامية، تحدها نوعية الأفكار ووسائل بلوغها، والتي ترتكز بدورها الى مستوى النضوج الاجتماعي. وبهذا المعنى يمكن ان نفهم كل مأساوية العبارة الصغيرة الطافحة المأ، والتي عبر بها عن كل هذه الحالة، عندما اختتم احدى خطبه قائلاً : «لا رأي لمن لا يطاع»^(٧).

ان هذه الطاعة المشروطة التي أكد عليها في الكثير من خطبه باعتبارها احدى مقومات الحكم البديل الذي ينشده، وأحد شروط بلوغ الحق الالهي كما فهمه هو، سرعان ما تحول فقدانه الى مصدر معاناة شديدة، بحيث حدا به في احدى كلماته حول أهل الكوفة لأن يشبههم بالابل التي غاب عنها رعايتها، بحيث كلما جمعت من جانب تفرقت من آخر^(٨). الا ان فقدان السيطرة السياسية- الفكرية والتنظيمية في معسكته ليس الا نتاج تحطم «البرنامج البديل»، الذي حاول بمساعدته اعادة اللحمة للأمة الاسلامية، التي تبلورت في غضون عقود قليلة بعد موت النبي محمد كوحدة للتناقضات الاجتماعية والطبقية المتفجرة. وحالما أخذ على عاتقه مهمة تنفيذ هذا «البرنامج» اصطدم للحال بتلك الآلية السلطوية التي صيرها تكون الدولة في غضون ما يقارب الثلاثين سنة، الآلية التي تبدو طرية في مظاهرها، صلبة في مكوناتها، والتي هبّت في قتال مستميت بالضد منه. فالمصالح المادية المباشرة، أو كما يقول هو «حلوة الدنيا ورواق زيرجها» هي التي أدت الى نكث طائفية (أصحاب الجمل) وقسط آخرى (أصحاب صفين)^(٩). واذا كان شعار المعركة التي خاضتها

٧) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٧٠.

٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨٩ ..

٩) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٦.

القوى الاستقراطية هو التأثر لدم عثمان، فإنه لم ينظر إلى التأثر (بوصفه استمرارية للتقالييد العربية الوثنية- الجاهلية) ولم ينخرط في هذه الأدلة «اللاislamية» بل رأى جوهر القضية في سعي تلك القوى لاحكام سيطرتها المادية والمعنوية على الجماهير.

ولهذا فهو يستشهد بآحدى آيات القرآن كحججة لدحض الافتراضات، وكمرشد عمل لصراعه ضدها: «وتلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين».^(١٠) ومن هنا موقفه المتشدد المبدئي تجاه السلطة. فالخلافة ينبغي أن تكون، حسب نظره، بيد أحق الناس بها، أي أقوامهم عليها وأعلمهم بأمر الله فيها^(١١). ولم تعن هذه الكلمات في مضمونها الواقعي التاريخي سوى أقوى الناس في الدفاع عن الحق وأعلمهم بادارة شؤون الدولة لصالح الرعية. ومن هنا فهو يحدد جملة من الشروط الضرورية لامامة المسلمين، مثل الا يكون بخيلاً في أموال المسلمين، والا يكون جاهلاً فيظلمهم بجهله، والا يكون جافياً ولا ظالماً بالمال فيتخذ قوماً دون قوم والا يكون مرتشياً في الحكم فيذهب بحقوق الناس والا يكون معطلاً للسنة فيهلك الأمة^(١٢). وليس من الصعب رؤية انتقاده لواقع الخلافة الذي سبقه في كلماته الآنفة الذكر. الا انه لم يقف عند حدود النقد المبطّن، بل وصاغ «برناماً» يحدد فيه طبيعة العلاقة التي ينبغي ان تسود بين رعاية الأمة ورعايتها. اي بين القادة والجماهير.

١٠) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٦.

١١) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٨٧.

١٢) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٤.

فمثال السلطة بالنسبة اليه مازال يستمد مقوماته من استيعابه للسيرة الحمدية واحكام القرآن المتناثرة في صحفه. فهو ينطلق من ان الله قد جعل له حقاً بولاية أمور المسلمين. غير ان الحق لا تحدده فكرة «الوصاية» وصفة «العصمة»، التي ستحاول الفرق الشيعية المختلفة بلورتها كمسلمات ايديولوجية. ف(نهج البلاغة) يتضمن دون شك الكثير من العبارات والتصورات والأراء والأحكام الموضوعة. ولعل فكرة الوصاية هي من بين أهم هذه الأطروحات. رغم اننا لا نعثر في (نهج) سوى على اشارة واحدة صريحة فقط اليها. وبالذات عندما تجري محاولة مقارنة «أهل البيت» بالأفراد الآخرين من الأمة الاسلامية. اذ تشير كلماته الى ان «لآل محمد خصائص حق الولاية وفيهم الوصية والوراثة»^(١٢). وفي مقطع آخر ترد كلمة الوصاية سلباً حال حديثه عن موقع الانصار تجاه «امارة المسلمين». بمعنى ان الامارة لا يمكنها ان تكون بهم لانعدام الوصاية بذلك من جانب النبي^(١٤). وما عدا ذلك فاننا نعثر في كل (نهج) على مقاطع قليلة تشير الى أفضلية وأولوية أهل البيت. فهي معرض رده على قريش التي ادعت في جدالها مع الانصار، بانها من شجرة الرسول قال «بان قريشاً احتجوا بالشجرة وأضاءعوا الثمرة» اي آل البيت^(١٥).

وعلى هذا الأساس جرى نسب الآيات التالية اليه :

فان كنت بالشوري ملكت امورهم

فكيف بهذا والمشيرون غيب

(١٢) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٣٠.

(١٤) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٦.

(١٥) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٦.

وان كنت بالقربى حججت خصيمهم
فغيرك اولى بالنبي واقرب(١٦).

اما في الواقع فان هذا الشعر مبني على أساس ترنيم موقفه السياسي من خلافة أبي بكر و«تق魅ه» الخلافة. اي كل ما نحصل عليه في الفكرة التي تتضمنها احدى الكلمات المنسوبة اليه والقائلة، بان «الآئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم. لا تصلح على سواهم ولا تصلح الولادة من غيرهم»(١٧). ومن الصعب التصرير بالنفي الكامل لامكانية نشوء وبلورة قناعات كهذه في احدى حالاته النفسية او الصراعية حول افضلية «آل البيت» مقارنة بالبقية الباقية من قريش والمسلمين بشكل عام. غير ان هذه الأفضلية لم تتعدد حدود الموقف من الاسلام والايمان به والدفاع عنه. وتلك قناعات تستند الى واقع ملموس مرتبط بشخصية محمد ونشاطه وباصحابه الاوائل من جهة، والى بقية آثار الروابط القبلية والعائلية، التي ظلت تفعل فعلها لفترة طويلة بعد سيطرة الاسلام من جهة أخرى. من هنا فان من الصعب توقع امكانية ظهور فكرة الوصاية والوراثة بالمعنى الذي ستطرحه الفرق الشيعية. فامكانية الوصاية والوراثة، في حالة افتراض عدم وضعها المقصود، تمتلك احدى مقدماتها في التقاليد القبلية. واذا كانت كلماته الأولى حول الوصاية والوراثة في آل البيت وردت ضمن خطبته الشهيرة بـ«الشقشقة»، اي في تلك الخطبة التي تعبّر عن احدى حالاته النفسية المريضة والمتھيجة، فانها لا

(١٦) ديوان الامام علي بن ابي طالب، بيروت (ب.ت) مؤسسة الاعلمي ص٩ وهو ديوان موضوع في اغلبه. انظر كذلك (النهج) ج٤ ص٤٣ - ٤٤.

(١٧) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة، ج ٢ ص ٢٧.

تتضمن مع ذلك، المعنى الذي ستعطيه الشيعة لهذه الفكرة في أوقات لاحقة. اي ان كلماته هذه لا تتضمن «أساساً إلهياً» والا لوضعه هذا في اختلاف، ولحد - ما في تناقض مع المفاهيم القرانية، التي لم تحو احكاماً تشير الى الوصاية او الوراثة في الحكم (السياسي) عند المسلمين. بصيغة أخرى ان الوصاية والوراثة في الحكم هي ليست من أفكار الامام علي، بل من أدلة الفكر الشيعي اللاحق، وكرد فعل لاهوتى - سياسى ضد وصاية وراثية الحكم الأموي والعباسي. وان تطور مفاهيم وحجج الشيعة بهذا الصدد تعكس بدقة واقع تطور الخلافة الوراثية باضفاء ملامح التيوقراطية الناصعة عليها. وهذا ما ينطبق بالقدر ذاته على فكرة أفضلية بنى هاشم. فحتى في حالة افتراض عدم وضعها، فإنها لا تتضمن عناصر المفهوم الشيعي حول «الهيبة» الوصاية والوراثة العلوية للخلافة، اي طابعها الشمولي واللاتارىخي.

ثم ان واقع نشوء وتطور الخلافة حتى استيلانه على السلطة لا يبرهن على ممارسة فعالة في تنفيذ هذه الأفكار. فأفكاره حول السلطة وموافقه الاجتماعا- سياسية وأحكامه الأخلاقية لا تدع مجالاً للالقتناع بفكرة الوصاية الإلهية. فنحن لا نعثر في خطبه على آية فكرة توحى بعصمة أولياء الأمر سواء من داخل آل البيت أو من خارجه. فقضية العصمة شأنها شأن قضية الوصاية هي مسألة تاريخية بمعنى ان لها مقدماتها الاجتماعية والفكرية. لقد لعبت شخصية علي بن أبي طالب ومجمل ظروف نشاطه وموته دوراً لا يستهان به في بلورة هذا الاتجاه . ذلك ان فكرة العصمة الشيعية هي نتاج «طبيعي» لاشتداد الصراع الاجتماعي والطابع المأزقي والمساوي لكافح الجماهير الشعبية. فالقوى الاجتماعية تبحث دوماً في تاريخها عن

ما يسدّ ثغرات واقعها المعاصر. أو لم يقل هو عن نفسه بأنه «ما لقي رجلاً الا اعانه على نفسه ، وانه يعسوب المؤمنين»؟

وقد تحول هو بهذا المعنى الى ذلك الطلاء الذي كان ينبغي له ان يغلّف تهرء الحركات السياسية الشيعية. فهو لم يشر بالعصمة لا لنفسه ولا لبنيه وأحفاده. بل اتنا نستطيع ان نعثر في كل خطبة ورسائله على ما يؤكد نفي العصمة عن أي كان من الناس. ففي «وصيته» المرهفة بالاحساس الانساني لابنه الحسن، يحدد أهدافها من أجل «أن تكفيه مؤنة الطلب»، ومن أجل «أن يعافي علاج التجربة»، ومن أجل أن «يستبين له ماربما أظلم عليه منه»^(١٨). ويؤكد في وصيته أيضاً على ان يعرض «على قلبه وفكره أخبار الماضين، وان لا يبيع آخرته بدنياه»، وان «يمسك عن طريق خاف «ضلالته» ، ثم ان يفهم وصيته «ولا يذهبن عنها صحفاً»^(١٩). بل ويحذر في القضايا الدينية- الفكرية ، من انه «لو أشكل عليه شيء فليحصله على جهالته، فانه أول ما خلق خلق جاهلاً ثم علم»^(٢٠). بصيغة اخرى ان كل من فكرة الوصاية والوراثة والعصمة ليست من أفكار علي. لقد كان هو الى جانب الشورى ، ولكن بأفضل معانيها. واذا كان من الصعب الاستناد في ذلك الى نص خاص (ماعدا تلك الكلمات القليلة الواردة في نهج البلاغة في معرض رده على كلمات معاوية بقصد الموقف من الشورى) فان ذلك لا يغير من حقيقة راديكاليته السياسية وتساميه الأخلاقي للذين لا يدعان مجالاً لامكانية الاحتقار السياسي السلطوي اياً كان شكله. فالشورى، حسبما وردت في رده على

(١٨) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٤١.

(١٩) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢٠) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٤٢ .

معاوية «انما للمهاجرين والأنصار. فان اجتمعوا على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضي»^(٢١). وبغض النظر عن الطابع الملموس لهذا الرد على مناورة معاوية السياسية، فاننا نستطيع أيضاً ان نعثر على موقف ايجابي من الشورى وفي الوقت نفسه نرى دحضاً للفكر الوصاية الالهية فحسب، بل وحتى لفكرة انحصار الخلافة في قريش. واذا كان انتخاب الامام بالاجماع مقبولاً ، فإنه سيكون مقبولاً لله أيضاً. وما كان رضا الله لا يمكن ان يكون غير مرض لعلي. بل ان علياً في كلماته لعاوية يؤكد على امكانية عزل أمير المؤمنين وحتى مقاتلته فيما لو اتبع غير سبيل المؤمنين^(٢٢). وان موقفه من مقتل عثمان، رغم بعض ذبذباته، يكشف عن موقف عملي لتوجهه هذا. من هنا نستطيع ان نتوصل الى ان مجمل مواقفه وأفكاره من السلطة تعطي لنا امكانية الحكم لصالح الاستنتاج الآنف الذكر.

لقد انطلق الامام علي من مقدمة سياسية وأخلاقية عميقة المحتوى تستند الى مبدأ يقول بان حق الولاية «الالهي» مرتبط بحق الجماهير عليه. بمعنى انه يجعل من حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي من الحقوق المتكافئة التي افترضها الله^(٢٣). ولعل في عبارته التي يؤكد فيها على انه «ليست تصلح الرعية الا بصلاح الولاية ولا تصلح الولاية الا باستقامة الرعية»^(٢٤) يمكن العثور على فكرة ديمقراطية وثورية عميقة. فهو يرى في هذه الوحدة البنية على

(٢١) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧.

(٢٢) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٧.

(٢٣) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٩٨.

(٢٤) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٩٨.

الحق، أساس التناقض الاجتماعي للأمة. اذ ان اختلاف الكلمة (الفرقة) وظهور معالم الجور ماهي بنظره، الا نتاج تهشم العلاقة بين الرعية وولاتها^(٢٥) فالسلطة بهذا المعنى، ضرورية . انها أحد عوامل ازدهار المجتمع ووحدته. فالوحدة الاجتماعية للأمة تجد انعكاسها في السلطة وهي انعكاس لها.

ومن الممكن القول بان علياً قد رأى الترابط الوثيق والتبادل بين شكل السلطة ومضمونها، بين أساليبها واتجاهية تطور المجتمع. غير ان هذه الرؤية ظلت هلامية بالقدر الذي كان يسمح به مستوى تطور العلاقات الاجتماعية اندماج. فالامام علي لا يركّز اهتمامه على فكرة السلطة بوصفها كياناً منظماً لجرى العمليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، واقامة وتنظيم الأحكام القضائية ومتابعة الفرائض الدينية، بل ونظر اليها من منطلق الدفاع عن مصالح جمهور الأمة، باعتبارهم أساس ومادة وأداة وغاية السلطة. فهو لم يسع الى عزل السلطة عن الجماهير . على العكس! انه سعى، فيما لو جاز القول، الى توزيعها بينهم. فمن واجب حقوق الله على العباد كما يقول هو : «النصيحة بمبلغ جدهم. والتعاون على اقامة الحق»^(٢٦). غير ان ذلك لا يعني نفياً لهرمية السلطة . فالبنية السلطوية التي تشكلت مع سيطرة الاسلام ارتبطت بالضرورة، باحدى أفكاره التي أصبحت معجرى تطور الدولة، احدى المسلمات الایديولوجية . اي فكرة الله ثم النبي ثم أولياء الأمر. فالحلقة المفقودة بين أولياء الله والله، لم يكن بالأمكان سدها بعد بمفهوم «خليفة الله» مع كل عناصرها

(٢٥) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٩٩.

(٢٦) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٥٩.

التيوقратية- السياسية. فالسلطة مازالت تمتلك الكثير من الوسائل المتينة بالأرضية الاجتماعياً- تاريخية والثقافية (الروحية) التي خلقتها. الا ان تطورها منذ خلافة أبي بكر حتى على قد أفرز جملة من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والادارية - السياسية والفكرية- الروحية (الأخلاقية) التي شكلت مفاهيم علي وممارساته تجاهها، محاولة من حيث مظهرها الخارجي، تبدو كما لو انها رجوع الى المنبع الأول للإسلام. ففي كلماته لواليه الأشتر النخعي، يؤكد على ان «الوالى فوق الرعية، ووالى الأمر فوقك والله فوق من ولاك»^(٢٧). غير ان والي الأمر هنا، ليس بمنزلة النبي. ومع ذلك فهو يؤدي أغلب وظائفه بمساعدة القرآن والسنة. فالله يبتعد في هذه المرحلة من تطور الدولة أكثر فأكثر عن واقع الصراع المباشر. انه يغترب في الدولة الأخذة في الصيورة المضطربة.

فالامام علي ينطلق من وحدانية الاسلام السلوكية والأخلاقية، المستندة الى يقين القناعة المطلقة بالله. ولذلك فان معرفة الله تبدو له كشرط ضروري للدين. وان هذه المعرفة تستلزم التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال التوحيد به الاخلاص له^(٢٨). وبغض النظر عن الوضع الجزئي، او التعديل اللفظي (الكلامي) لأرائه عن الله وبالذات ما يتعلق منها بمفهوم الصفات والذات وقضية أزلية العالم وخلقه، كما هو جلي على سبيل المثال في (الخطبة التوحيدية) ، فان حصيلة التصورات التي يقدمها (النهج) بهذا الصدد تظل مناسبة لتاريخها. بمعنى انها تعبّر عن مرحلة بدائية أولية في النظر الى هذه

٢٧) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٨٤.

٢٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٤ - ١٥.

القضية. ومهما يكن من أمر التصورات المتناولة عن الله والملائكة والشياطين ، فإنها في الإطار العام حصيلة مواقف اجتماعية مصاغة من خلال التصورات الميتافيزيقية - الدينية. قضية الله لم تتحول حتى تلك المرحلة إلى معضلة فكرية نظرية. فإذا كانت قضية الله الإسلامي تشكل محور الصراع بين الإسلام والوثنية العربية، والجدار الذي رسمت على أحد جوانبه الله وعلى الجانب الآخر اللاء والعزى وهبـل، حيث دونت القوى المتحاربة أفكارها (أي الإسلامية والوثنية السياسيتين) بالصيغة التي يتضمن القرآن الكثير من نصوصها، فإن هذا الجدار قد انهـد وتهاـوى في ذاكرة المسلمين إلى مجرد دهر بـانـد . وإذا كان الله الوحداني هو التعبير الديني عن وحدة العرب، فكونه الأـكـبر هو التعبير المثالي عن القوة التي دفعت بهم من التمزق والانحلال إلى الوحدة والجبروت . فقوة الوحدة الاجتماعية للأمة الجديدة رفضـت رفضـاً قاطـعاً امكانـية الجـدل حول نفسها أو الشـك بـيقـينـياتـها الأولـية. ولم يـكن بـامـكانـ هذاـ الجـدلـ انـ يـتحـولـ إلىـ قـوـةـ جـديـدةـ الاـ بـعـدـ انـ أـخـذـتـ هـذـهـ الـوـحـدـةـ فـيـ اـسـتـظـهـارـ تـناـقـضـاتـهاـ الدـاخـلـيـةـ. اـنـذـاكـ فـقـطـ أـخـذـ زـفـيرـ التـأـلمـ الـاجـتمـاعـيـ يـتـحـولـ منـ مـيدـانـ الـحـمدـ لـلـهـ إـلـىـ الشـكـوـيـ إـلـيـهـ. فـعلـيـ يـؤـكـدـ فـيـ أـدـعـيـتـهـ عـلـىـ أـنـهـ لـاـ يـسـتـطـعـ مـدـائـحـ الـأـدـمـيـنـ وـالـثـنـاءـ عـلـىـ الـرـبـوبـيـنـ الـمـخـلـوقـيـنـ»^(٢٩). وـانـهـ يـرـجـوـ اللهـ فـيـ اـنـ يـغـنـيـهـ عـنـ مـدـ الـأـيـديـ إـلـىـ مـنـ سـواـهـ»^(٣٠). وـفـيـ مـوـقـفـ أـخـرـ يـؤـكـدـ عـلـىـ اـنـهـ فـيـماـ لـوـ هـبـتـ الـمـصـابـ فـانـهـ لـاـ يـلـجـأـ إـلـىـ الـاسـتـجـارـةـ بـهـ»^(٣١). ولـهـذاـ

(٢٩) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨١.

(٣٠) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨١.

(٣١) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٢١.

تراء يرد برد مشحون بالغضب على سؤال وجه إليه يرغب في الحصول على اجابة حول وصف الله مثما هو الحال في خطبته المعروفة بخطبة الأشباح.

وبغض النظر عن الدس الواضح في خطبة (الأشباح)، فإن باعثها الاجتماعي يتلاؤ بين كلماتها كبريق حشوة متفجرة. فالله ييرذ في هذه الخطبة باعتباره كياناً موحداً - متناسقاً في جمعه بين الأضداد . فكل «معط منقص سواه، وكل مانع مذموم ما خلاه»^(٣٢). هو الذي «اشتدت نقمته على أعدائه في سعة رحمته واتسعت رحمته لأولئك في شدة نقمته. قاهر من عازه (أي من يسعى لمشاركته في السمو والجبروت) ومدمّر من شاقه ومذلّ من نواه وغالب من عاداه»^(٣٣). فعلى يحاول أن يدخل الله من جديد في حلبة الصراع الاجتماعي كقوة فعالة ومؤثرة (إلى جانب الخير) رغم استقلاليتها ، نافياً أيه بوصفه قوة تلقائية مفتربة في الدولة. فهو يشهد أمام الله بالكلمات التالية: «أشهد أن من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر»^(٣٤). اي ان من يحاول ان يضع علامة المساواة فيما بينه وبين الله فمحصبه المؤس . واذا كان في الكثير من خطاباته يشدد على التناقض بين نقيصة الانسان ورفعة الرحمن، فان هذه الصياغة لا تمثل في جوهرها محاولة لرفع شأن الله. فالله في نظره ليس بحاجة الى مدح انسان ، بل من أجل رفع الانسان و شأنه الى ما فوق عالم الرذيلة. انها موجهة ضد عالم الضلال. فعبادة الله في مظهرها

(٣٢) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٦٠.

(٣٣) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٣٤) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٦٥.

الخارجي وطقوسيتها التقليدية تبدو واحدة. غير ان قوماً عبدوا الله رغبة، كما يقول علي، فتلك عبادة التجار، وان قوماً عبدوا الله رهبة. فتلك عبادة العبيد، وان قوماً عبدوا الله شكرأً فتلك عبادة الأحرار^(٣٥). وليس مفاهيمه هذه الا نفياً دينياً لواقع السيطرة المالية والارستقراطية الجديدة.

فاعادة العلاقة بين الله والانسان وبين الانسان والله هي التعبير المثالى عن محاولة اعادة العلاقة بين السلطة والانسان وبين الانسان والسلطة . فالانسان «الحق» لا يمكنه ان يعشق الله لأن من عشق شيئاً أعشى بصره . والله لا يعشى البصر، بل يشرح القلوب . فالسلطة التي أعشت بثروتها ابصار المسلمين قد أذابت الله كلياً في مؤسساتها . بينما المهمة التي طرحتها علي تقوم في اعادة خلق جديدة لموقف الانسان من الله اي من كل ما هو قائم. ولهذا نراه يسعى الى «تخليصه» من عملية الذوبان في الدولة، باستررجاعه كقوة قاهرة. فهو يقف بحزم ضد كل مساماة لله في «عظمته والتشبه به في جبروته»، وذلك لأن الله «يذل كل جبار (مستبد) ويهين كل مختار»^(٣٦). وليس هذه الفكرة في مظهرها سوى أصولية سلفية او محاولة للرجوع الى الماضي. أما في مضمونها التاريخي - الفعلى ، فانها شكل من اشكال انتزاع استبدادية السلطة الزاحفة. فهي في مظهرها تنتقد الحاضر من وجهة نظر الماضي، أما في مضمونها الواقعي، فانها تشكل حركة الى الامام ولكن باسم المثل الطوباوية الاجتماعا- دينية. وقد تجلى هذا المضمون الواقعي بصيغته الاولى من خلال الطريقة

(٣٥) نفس المصدر السابق ، ج ٤ ص ٥٣.

(٣٦) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٨٥.

الجديدة التي طرحتها لاعادة ترتيب أوضاع الدولة وأسلوب الحكم. فقد حدد الموقف الذي ينبغي ان يكون تجاه الله، أي تجاه كل ما هو قائم وما هو مقبل. أما تجاه نفسه باعتباره ولي أمور المسلمين، فقد صاغه في العبارة المقتضبة التالية : «اً وان لكل مأمور اماماً يقتدي به ويستضيء بنور علمه. الا وان امامكم قد اكتفى من دنياه بظمرئه (أي ثوبه العتيق) ومن طعمه بقرصيه»^(٣٧) فالمثال الذي أراد ان يكشف عنه في نفسه بسيط كالحقيقة. ولكنه كان يدرك هول الصعوبات في اطار الخلافة الهائلة. ولهذا فقد بدأ من تلك البداية التي يحاول كل من يعتلي السلطة القيام بها . اي مهمة تنفيذ السياسية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، من خلال تثبيت الولاة الجدد ، باعتبارهم القوى التي تمثل معسكته. فالجميع بالنسبة له في الحق سواء. ولهذا يطالب ولاته ان ينصفوا الناس في أنفسهم، وان يصبروا لحوائجهم لأنهم خزان الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة^(٣٨). ولعل رسالته الى الاشتراكي تحتوي على أغلب أفكاره بهذا الصدد. واذا كانت الكثير من آرائه تتخذ صيغة النصائح المباشرة، فلأنها تعكس الطابع المباشر لآلية السلطة وفعالية القيم الأخلاقية. الا ان ذلك لا يغير من قيمتها الواقعية الملمسة باعتبارها «وثيقة» سياسية فكرية تعكس التوجه العام لعلى بقصد القضايا المثارة في رسالته . فهو يقدم جملة من النصائح والمطالبات حول كيفية اختيار ما ندعوه الآن الجهاز السلطوي الاداري وكوادره من وزراء وقضاة وعسكريين. وان كل هذه الارشادات والنصائح ينبغي ان تخدم حسب نظره ومسعاه ، مصالح الأمة الاسلامية.

٣٧) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٧٠.

٣٨) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٨٠.

وليس هناك من شك ان علياً ظل ينظر الى الامة من خلال المفاهيم التي استوعبها. فالتحولات التي جرت في غضون ثلاثة عقود من الزمن في كافة مجالات الحياة قد أفرزت في مفاهيمه تميزاً أخذت تتضح حدوده بمقدار تطور ممارسته السياسية والادارية، ويفعل احتدام الصراع الاجتماعي. ووجد ذلك انعكاسه في مفاهيمه وموافقه تجاه أسلوب ادارة شؤون الدولة في مختلف ميادينها . فهو يقدم نصائح أخلاقية وأحكام ادارية ومبادئ اجتماعية وسياسية لم تفقد أهميتها وقيمتها لحد الان، مثل ضرورة تميّز الوالي بالقدرة على العفو وعدم التبجح بالعقوبة^(٣٩). وان لا يدخل في مشورته بخيلاً يعدل به عن الفضل ، ولا جباناً يضعف عن الأمور ولا حريضاً يزين الشره بالجور^(٤٠) ولا ان يتخذ وزيراً من كان للأشرار فيما مضى وزيراً. فأسلوب الادارة ينبغي ان يوجه من أجل اطلاق حرية الجماهير وقدراتها^(٤١). وان يكون حسن الظن بالرعاية^(٤٢). وقد حددت مفاهيمه هذه بالضرورة موقفه من وحدة الامة باعتبارها مثال الكمال الاجتماعي والعدالة. فهو يسعى الى اعادة الآلفة للأمة. ولهذا فهو يقف الى جانب «السنن الصالحة» ، التي «صلحت عليها الرعاية»^(٤٣). أي السنن التي حاول تطبيقها من خلال استيعابه لها. فاختيار الشخصيات الحكومية ينبغي ان يستند الى مبدأ الاختيار المناسب مع

(٣٩) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٨٤.

(٤٠) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٨٧.

(٤١) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٨٧.

(٤٢) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٨٩.

(٤٣) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٨٩.

تطبيق ما يمكن دعوته الآن بمبدأ الحواجز المادية^(٤٤). بل إننا نعثر عنده على مبادئ سياسية قيمة مثل اختيار واختبار ومراقبة المسؤولين^(٤٥). ومبدأ النقد والنقد الذاتي. ففي أحد مواقفه الفكرية يقول : ان ظلت بك الرعية حيفاً فاصحر لهم بعذرك واعذر عنك ظنونهم، فان ذلك رياضة منك لنفسك ورفقاً برعيتك واعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق»^(٤٦). غير ان كل هذه الوسائل بنظره ذات أهمية وفاعلية عندما تتخذ من الحق الالهي، الذي عادة ما يتطابق عنده مع المصلحة العامة، المثال الأعلى والهدف الأسماى للعمل^(٤٧).

فكل ما هو قائم ينبغي ان يستمد مقومات استمراريته من «الحق الالهي». وان أجلى تجليات هذا الحق تبرز في الموقف من الرعية (الجمهور). فالرعية كما يحددها هو، صنفان اما «أخ في الدين او نظير في الخلق»^(٤٨). ولهذا فان كل نشاط السلطة ينبغي ان يوجه من أجل هذه الأمة و«طبقاتها» الاجتماعية. او كما كتب هو في كتابه للحارث الهمذاني : «احذر كل عمل يرضاه صاحبه لنفسه ويكره لعامة المسلمين»^(٤٩). وبغض النظر عن الطابع العام والمفوّش أحياناً

٤٤) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٩٥.

٤٥) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٩٤ . ٩٥.

٤٦) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ١٠٥.

٤٧) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٩٦، ٩٩.

٤٨) نفس المصدر السابق ، ج ٣ ص ٨٤.

٤٩) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ١٢٩.

لمفهوم العامة هنا، فإنه يتطابق في مفاهيمه وممارساته العملية مع ما يمكن دعوته بالأغلبية الساحقة، أو الطبقات والفنانات الاجتماعية العريضة من الجنود وموظفي الدولة وال فلاحين والتجار والحرفيين والفنانات المسحورة من المساكين وذوي العاهمات وما شابه ذلك. أنها الرعية التي احتوت أيضاً الفنانات الاجتماعية المستغلة، التي لم يفقدها انتصار الاسلام هي بتها التقليدية السابقة. على العكس! لقد أخذت تمتلك الى جانب «تراثها» الاسلامي سيطرة مادية (اقتصادية وسياسية) جديدة.

فالامام علي يقسم المجتمع بالاطار العام الى العامة والخاصة. الا ان ما يثير اهتمامه هو مصالح العامة. وان الدفاع عنها ظل مع ذلك مفروشاً، بفعل ضعف مستوى التطور الاجتماعي وتناقضاته الطبيعية. اي انه مرتبط بذلك المستوى من تطور العلاقات الاجتماعية الذي أوحى له بضرورة وجود «الطبقات» الاجتماعية، التي لا يمكن لاحدامها ان توجد دون الاخرى. وقد تحددت نظراته هذه بالأفكار السائدة عن «نصبب المرء وما «ترسله» السماء من سهامها. فـ «الطبقات» الاجتماعية التي ورد ذكرها لا يمكن ان يقوم اي منها، كما يؤكد علي، بدون الآخر او بمعزل عنها. فالجنود هم «حصون الرعية وذين الولاة وعز الدين وسبل الامن». وليس تقوم الرعية الا بهم. ثم لا قوام للجنود الا «بما يخرج الله لهم من الخراج». ثم «لا قوام لهذين الصنفين الا بالصنف الثالث من القضاة والعمال الكتاب لما يحكمون من المعاقد. ويؤمنون عليه من خواص الأمور وعوامها . ولا قوام لهم جميعاً الا بالتجار وذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقتهم ويقيموه من أسواقهم. ثم الطبقة السفلی من أهل الحاجة والمسكنة، الذين يحق رفدهم وتعاونتهم». أما التمايز في الثروة الذي استوعبه

كتنصيب الهي ، فإنه لم ينظر اليه بمعزل عن الحق^(٥٠).

٥) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٩١-٩٠. وهنا يجدر القول ان هذه الأفكار شبيهة من حيث صياغتها الظاهرية بالأفكار التي سيناقشها بعد قرون ابن خلدون ، في معرض انتقاده لوجهات النظر الدينية والسياسية والفلسفية حول التاريخ ونشوء الدولة. فوجهة نظر الفقهاء القائلة (بان الظلم مونذ بخراب العمران المفضي لفساد النوع) لا يمكنها ان تفسر حقيقة الأسباب الكامنة وراء نشوء الدول. وهذا ما ينطبق على الفكرة السياسية التي تؤكد على ان «الملك بالجند والجند بمال والمال بالخارج والخارج بالعمارة والعمارة بالعدل والعدل...»، او الفكرة ذاتها المنسوبة الى أنس بن شروان، او مثيلتها المنسوبة الى المويدان بهرام بن بهرام، كما اوردتها المسعودي حول ان الملك لا يتم عزه الا بالشريعة والقيام بالطاعة لله، ولا قوام للشريعة الا بالملك، ولا عز للملك الا بالرجال ولا قوام للرجال الا بمال ولا سبيل للمال الا بالعمارة...) وهذا ما ينطبق بدوره على فكرة الفلسفه بقصد نشوء الدولة.

ومن الممكن العثور، اضافة للعبارات الآنفة الذكر على آراء أخرى عند الامام علي في (النهج) توحى في مظهرها الخارجي كما لو انها قيلت في زمن متاخر جداً عن وقتها. مثل الموقف من الخارج المرتبط بالعمارة. ومهما يكن من امكانية تحويل كلمات علي الآنفة الذكر او وضع بعض منها بما يتطابق وأسلوب القرن الرابع الهجري (حيث جمع الشريف الرضي نهج البلاغة)، فان مضمونها الموضوعي يتطابق وواقع الحالة التاريخية لوجود وعلاقات «الطبقات» القائمة آنذاك. وهنا يجدر القول ان ابن ابي الحديد، وقبله الجاحظ ، قد اشارا الى الشبه بين آراء علي الآنفة الذكر ون الصانع ارسطو الى الكسندر المقدوني وعهد سابور بن اردشير لابنه (والتي هي في اغلبها من موضوعات المفكرين المسلمين انفسهم). الا ان ابن ابي الحديد لا يرى في هذا الشبه سوى جانب اخر من جوانب العظمة الفكرية -

الا ان التطور الاجتماعي والسياسي وتعمق الصراعات الداخلية الناتجة عن التمايز في الملكية والثروات، أخذ يدفع الى بعد سحيق فكرة «النصيب الالهي» وأبرز الى الامام مهمة الحق والعدل ورضى الجميع. وبما ان تجربته السياسية قد شذبت هذه التصورات الطوباوية، فان فكرة «الوسط في الحق، والأعم في العدل، والأجمع لرضى الرعية» أخذت تفسح المجال لوضع مصالح العامة بالضد من مصالح الخاصة. ولهذا نراه يكتب الى أحد ولاته، بان «سخط العامة يجحف برضى الخاصة. وان سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة»^(٥١). ان هذه الفكرة لم تكن بمعزل عن استيعابه للتجربة التاريخية - السياسية ما بعد نشوء الخلافة.

لعلى ومقدرته الادارية مقارنة بالفلسفه والسياسة (انظر بهذا الصدد كتاب شرح نهج البلاغة ج ٥ ص ٤٢ - ٤٣، ص ٤٥).

لقد أبرز علي في موقفه من «طبقات الرعية»، أهمية الفتنة الخاصة والبطانة بالنسبة للولاة. الا انه حذر منها باعتبارها حاملة الخطر الكامن. وان طبيعة هذا الموقف تتجلی بوضوح اكبر عند صياغته اسلوب تذليل هذا الخطر من خلال موقفه المعارض لاقطاع اي منهم قطيعة (نهج البلاغة ج ٣ ص ١٠٤). وإن استكمال موقفه الاجتماعي والسياسي هذا يبرز في تعامله مع الفلاحين ونظراته اليهم نظرته الى «ملح الأرض» (نهج البلاغة ج ٢ ص ٩٧).

وفي الاطار العام يمكن القول ، بان البحث عن الوحدة الاجتماعية كمثال ارقى، في التناقضات الاجتماعية المتفجرة، شكل احد المصادر الواقعية لهزيمة افكاره وانكسار ممارساته الطوباوية الثورية.

^(٥١) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٨٦.

فالتجربة السياسية لعقود من السنين، شكلت من حيث تأثيراتها ونتائجها النوعية قوة هائلة في قدرتها التحويلية تعادل قروناً عديدة من التطور «ال الطبيعي» ، وبرهنت له على انه «ليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤنة في الرخاء وأقل معونة عند البلاء وأكره للانصاف وأسائل باللحاف (اللحاح) وأقل شكرأً عند الاعباء وأبطنأً عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر، من أهل الخاصة. وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة»^(٥٢). وقد دفعه ذلك الى ان يصوغ «برنامجاً» لاعادة الموقف تجاهها وتجاه مشاكلها الاقتصادية والسياسية والروحية، والذي يمكن تلخيص أهم اطروحاته في كل من ضرورة الحل العاجل لمشاكل الجماهير بالطريقة الشوروية باقامة «المجالس العامة»، بحيث يستطيع كل امرئ ان يكلم رجال السلطة من غير ان يكون «متعمعاً» (أي متعرضاً في الكلام). وحل مشاكل الجماهير الحياتية في وقتها ومحلها، اذ ان لكل يوم ، كما يقول الامام علي، «عمله وان لكل يوم مافيته»^(٥٣). والاتصال المباشر بالجماهير وعدم الاحتياج اليها. ان هذا «البرنامج» بخطوطه العامة وما يؤدي اليه من استنتاجات ولوائح، يعكس موقفاً انتقادياً من السلطات القائمة آنذاك وبدليلاً لها. انه يعكس نفس الاتجاهية العامة في مواقفه، التي تحارب عملية بيرورقراطية الدولة ومؤسساتها. فهو لم يبحث عن مصدر هذه الظاهرة في قوى ماوراء الطبيعة ولا في «القدر المحتم» ولا في أية ظاهرة ثانوية أو عابرة ولا حتى في ضعف الأخلاق أو عدم «تكاملها». رغم ان مفاهيمه تضمنت جزئياً أحكاماً كهذه . انه رأى مصادرها في الواقع وممارسة انفصال الولاة عن

^(٥٢) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٨٦.

^(٥٤) نفس المصدر السابق ، ج ٣ ص ١٠٢ - ١٠٣ .

الرعية، القيادة عن الجماهير. وان هذا الانفصال يؤدي بنظره الى تقوّع الولاة من جهة، والى ان تبحث الجماهير عن «حجابها» الخاص بها من جهة أخرى.

إن علياً يبحث عن مثال . وان هذا المثال لابد وان يكون نفياً لما هو قائم . فالحق بنظره هو الحق ، والجميل هو الجميل ، والقبيح هو القبيح. الا ان الميتافيزيقية الصارمة في احكامه قد أضعفته من جهة، تكتيكة الفعال، ولكنها ساعدت من جهة أخرى، على ترميم الروح الانتفاضية الصارمة في معاداتها لما بدا منحرفاً عن «السراط المستقيم». انها سمحت أيضاً ببعض تجليات الحركة في مقولاته وأحكامه وموافقه. فهو ينطلق من الواقع، ولهذا فان الحركة الواقعية للصراع الاجتماعي قد الزمته «منطقها». فالواقع أحياناً يعظم التافه، ويقيّع الحسن ويحسن القبيح. الا ان علياً لم يبحث عن حركة المفاهيم. ولهذا فان الواقع بدا له مشوهاً . لقد جرفه تيار الصراع العشوائي، الا انه حاول بكل قواه التشبّث بالأرض كأعمدة مأرب.

ولهذا يمكن فهم أحد أسباب وضعه الله والفتنة على طرفي نقىض . واذا كانت الفتنة متضمنة، حسب تصوراته الاسلامية ، في الانسان ذاته، انطلاقاً من احكام القرآن القائلة، بأن «أولادكم وأموالكم فتنٌ»، فإنه يشير أيضاً الى ما يدعوه بـ «مضلات الفتن»^(٥٤). فتصوراته ومفاهيمه الدينية أفرزت من خلال ممارساته السياسية تدقيقاً أكبر ملموسة للمفاهيم القرآنية الآنفة الذكر. فالانسان مجرد والذي يحتوي في ذاته امكانية الفتنة لم يعد سوى الانسان الغني.

فالأغنياء من مترفة الأمم، كما يقول هو، «قد تعصّبوا لآثار موقع النعم»^{٥٥}. ومن هنا نفهم مغزى تحذيره منهم بصفتهم «قواعد أساس العصبية ودعائم أركان الفتنة»^{٥٦}. وإذا كانت هذه الأحكام السياسية - الدينية ما زالت مرتبطة باستيعابه الخاص للقرآن والسنّة، فان تطور الخلافة حتى زمن عثمان ومجمل ما أفرزته من ظواهر اجتماعية قد حدد منحى آخر في كل من استيعابه الفكري- الديني ، وبالتالي مواقفه السياسية تجاه مظاهر «الفتنة» التي واجهها وهو في مركز قيادة الدولة. فمصدر وقوع الفتنة لم يعد المال والبنين فحسب، بل و«أهواه تتبع وأحكام تبتعد يخالف فيها كتاب الله ويتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله»^{٥٧}. بصيغة أخرى ان توسيع مضمون الممارسة السياسية بدأ يخيم بكمال ثقله على التصورات الدينية ويسحبها إلى الخلف . فإذا كان القرآن بالنسبة له هو «الناصح الذي لا يغش ، والهادي الذي لا يضل ، والمحدث الذي لا يكذب»^{٥٨}، فإن مخالفة الكتاب (القرآن) لا تعني سوى مظاهر الغش والضلال والكذب. أي مزاولة تحطيم القيم، التي شكل فيها انتهاك «حرمة المسلم» أو الحقوق العامة ، صيغتها الملموسة والتي لم تعد مجرد غيّ أو ضلال عابر بقدر ما أصبح فعلاً واعياً تعليه المصالح الخاصة. فلو ان الباطل، كما يقول هو، «خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين. ولو ان الحق خلص من لبس الباطل لأنقطعت السنّة المعاندين. ولكن يؤخذ من هذا ضفت ومن هذا ضفت فيمتزجان. فهنا

^{٥٥} نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٥٠.

^{٥٦} نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٤٢.

^{٥٧} نفس المصدر السابق ، ج ١ ص ٩٩.

^{٥٨} نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٩١.

يستولي الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسني»^(٥٩).

فالمعارضة الاستقراطية التي افتعلت الفتنة حول مقتل عثمان بن عفان قد مارست في مواقفها تجاهه سياسة المثل الوعي لخلط بعض الحق ببعض الباطل. أو كما قال هو «من هذا ضفت ومن هذا ضفت». ولا يمكن فهم هذا «المزج» الا على أساس ويفعل مستوى تطور الممارسة الاجتما- سياسية أنداك. وقد حدد ذلك موقفه من هذه الفتنة أيضاً . ففي معرض رده على أولئك الذين سألهو معاقبة قتلة عثمان أجاب : «بان الناس من هذا الأمر اذا حرّك على امور. فرقة ترى ما ترون، وفرقـة ترى ما لا ترون، وفرقـة لا ترى هذا ولا ذاك»^(٦٠). ولهذا نراه يطالب بالصبر حتى انقشاع الغمامة، مؤكداً على انه سيمسك الأمر ما استمسك . واذا لم يجد بدأ فآخر الدواء الكي^(٦١). بينما نراه يؤكـد في موقع آخر في رده على اتهامـه بالمشاركة في مقتل عثمان، قائلاً : «لو أمرت به لكتـت قاتـلاً. ولو نهـيت عنه لكتـت ناصـراً»^(٦٢). ومن الصعب الآن القول بـان موقفـه لم يكن محدداً وثابـتاً . بـبغضـ النظر عن الصياغـات المتباينة لهـذه المواقـف المتذبذـبة ظاهـرياً، فـانـها في تـرابـطـها الداخـلي ذاتـ نـسـقـ واحدـ. وـانـ ما حـددـ مـوـاقـفـهـ هـذـهـ ليسـ ضـعـفـهـ السـيـاسـيـ، بلـ ضـعـفـ تـطـورـ المـارـسـةـ السـيـاسـيـةـ وـمـجـملـ تـصـورـاتـهـ الـديـنـيـةـ وـالـاخـلـاقـيـةـ. وـمنـ المـكـنـ الـاستـشـهـادـ هـنـاـ بـتـلـكـ الـحـادـثـةـ الـتـيـ أـقـنـعـ فـيـهاـ عـلـيـ كـلـيـباـ الـجـرمـيـ، مـبـعـوثـ قـوـمـهـ مـنـ أـهـلـ الـبـصـرـةـ،

٥٩) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠.

٦٠) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٨١.

٦١) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٨١.

٦٢) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٧٥.

عندما جاءه من أجل الاطلاع على حقيقة ما يجري بمعركة الجمل من أجل اتخاذ قرار المبايعة أو الرفض . فعندما طلب علي منه المبايعة امتنع الرجل انطلاقاً من انه مبعوث قوم وليس بامكانه ان يتخذ قراراً دون الرجوع اليهم . وليس من المعقّد رؤية بقایا العلاقات القبلية في موقف كهذا . الا انه اضطر في نهاية المطاف وتحت ضغط الحجة الدامغة ان يباعي علياً بالخلافة . ولقد كانت صياغة «الحجّة» التي قدمها بالشكل التالي : «لو رأيت ان الدين ورائك بعثوك رانداً تبتغي لهم مساقط الغيث فرجعت اليهم وأخبرتهم عن الكلأ والماء فخالفوا الى المعاطش والمجاذب ما كنت صانعاً؟ فأجابه كليب : «كنت تاركهم ومخالفهم الى الكلأ والماء». فقال علي له آنذاك : «فامدد اذا يدك! عزّها قال الرجل : فو الله ما استطعت أن امتنع عند قيام الحجة علي»^(٦٣) . فلفة السياسة مازالت لم تمتلك مصطلحاتها بعد ، بينما مازالت قوة كلمات الماء والكلأ تمتلك القدرة على استئثاره وبلورة الفعل السياسي . فبرهان الجدل السياسي يجري من خلال اللامسيّة في مظهره الخارجي . انها ليست ظاهرة فردية عابرة . انها عابرة في مجرى الصيرورة التاريخية للعلاقات السياسية التي أخذت يعمّقها بروز محتوى الصراع الاجتماعي ودوافعه الفعلية .

فالطالبة بدم عثمان ، التي دفعها أصحاب الجمل ، لم تسحب علياً نحو خوض معركة مفاهيم الثائر القبيلي . بل أدرك ردة فعل المصالح الاستقراراتية المعرضة للخطر . ولقد جادل كل من طلحة والزبيير وبالتالي بما يتناسب والأسباب الحقيقية الكامنة وراء مناهضتهم له^(٦٤) . وهذا ما يبرز لاحقاً بوضوح أكبر مع تطور الصراع

٦٣) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٨٣ .

٦٤) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٢ - ٣٣ ، ص ١٨٤ - ١٨٥ ، ج ٣ ص ١١١ .

الاجتماعي، الذي خاضه ضد ممثل الاستقرارية العربية الجديدة- معاوية بن أبي سفيان. فقد استغل معاوية نفس حجة أهل الجمل ، الا ان علياً ردَّ بشكل آخر عندما كتب له في احدى رسائله له قائلاً : أما ما سألت عن دفع قتلة عثمان اليك فاني نظرت في هذا الأمر فلم أره يسعني دفعهم اليك ولا الى غيرك»^(٦٥) فدم عثمان ليس الا ذريعة بيد معاوية. وهذا ماكشف عنه معاوية نفسه مراراً. ذلك ان حجج معاوية كلها كانت ترمي الى الاحتفاظ بمواعظ السلطة. فهو لم يطلب في نهاية الأمر سوى ابقاء الشام تحت حكمه . فالشام مقاطعة من الخلافة الاسلامية. وبالتالي فان تمسكه بها مبني على أساس القوة. بل انه يحاول ان يستغل حتى قربته القبلية والعائلية بعلی باعتبارهما من بنی عبد مناف لاقتسام السلطة. ففي الأطروحات التي رد عليها على بلذاعة قارصة تبرز بوضوح الأسباب الفعلية لتمرد معاوية^(٦٦).

فعلي لم يرتكب بالحلول الوسطية الجزئية والمساومات السياسية المرنة. لقد سعى هو الى ان يطابق الواقع مع المثال الذي استوعبه، رغم انه ظل يتمتع بدرجة كبيرة من الواقعية في احكامه وممارساته. الا ان تيار الصراع الاجتماعي قد سحبه بعيداً عن التأثير الحاسم فيه. حيث اتخذ هذا الواقع في مفاهيمه شعور الهوة العميقه التي تفصل تصوراته وأحكامه ومتنه عن الواقع المباشر الذي يحيطه. تلك الهوة التي ما كان بامكانه الا يلحظها خصوصاً عندما أخذت تتراكم له صور ونماذج تشوه مفاهيمه ومتنه في عقول أتباعه، بل وتململهم عن القيام بالمهام العملية التي مازال منهمكاً في وضعها حيز

(٦٥) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٠.

(٦٦) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٦ - ١٧.

التنفيذ، بينما لا تدبر اتباعه له سوى اذانها الصماء. فهو يتمنى فيما لو كان عنده عوضاً عن الألوف المؤلفة، الف فارس منبني فراس بن غنم، أي أولئك الذين اذا دعوتهم «أتاك منهم فوارس مثل أرمية الحميم»^(٦٧). وفي موقع آخر يدعوه مؤيديه وأتباعه الى غزو العدو. اذ ما غزى قوم في عقر دارهم، كما قال مرة، الا ذلوا^(٦٨). لقد تحول رجاله كما صور ذلك مرة، الى «أشباء الرجال». وودَ بحسرة صادقة وألم عميق لو لم يرهم قط. بل ودعا عليهم بكلمات قاسية : «قاتلکم الله . لقد ملأتم قلبي قيحاً وشحنتم صدری غيظاً. وجሩتموني نفب التهمام أنفاساً (أي جرعة بعد جرعة). وأفسدتتم علىَ رأيي بالعصيان والخذلان»^(٦٩)

فجماهيره مجتمعة بابدانها متفرقة بأهواها^(٧٠). بينما سُنْم هو من عتابها^(٧١). اذ مني بمن لا يطيع اذا أمر ولا يجيب اذا دعي^(٧٢). ومن الممكن تحسس صرخاته المكتوبة في العبارة الوجيزة التي عبر بها عن واقع الحركة الاجتماعية- تاريخية المنفلتة من عقالها وهي تواجهه وجهاً لوجه عوضاً عن ان تتبعه باعتباره فارسها الحقيقي ، والتي خاطب بها أتباعه : «لوودت والله ان معاوية صارفني بكم

٦٧) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٦٥.

٦٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٦٨.

٦٩) نفس المصدر السابق ، ج ١ ص ٧٠.

٧٠) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٧٣.

٧١) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٨٢.

٧٢) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٩٠، ١١٧، ١٨٧، ٢٣١، ٢٣٢. ج ٢، ص ١٢١.

صرف الدينار بالدرهم»^(٧٣). وأخيراً كلماته القائلة بـ«ان الامم أصبحت تخاف ظلم رعاتها، بينما أصبح هو يخاف ظلم رعيته». فمعسكره الاجتماعي الذي رفعه بالقوة لاستلام السلطة، والذي سعى هو الى ان يلبي مطاليب الواجبة، قد تحول من سنته الفعلية الى مصدر جوهرى لمتابعته، أو كما قال هو : «أريد ان أداوى بكم وأنتم داني»^(٧٤). فولاته تخونه وتشوه مبادئه وتهرب منه^(٧٥). وأتباعه مشتبهون الأهواء والمشارب. وأخيراً تهاجمه شيعته الخارجـة (الخوارج) وتتهمه بالكفر وتطالبـه باعلنـة التوبـة والرجـوع للايمـان. ولم تعنـه هذه المطالـب الدينـية المظـهرـمن حيث محتـواها السياسيـ ، تاريـخـياً، سـوى ذرـة تهـشـمـ المـثالـ الـاجـتمـاـ سيـاسـيـ والـروحـيـ الذـيـ نـاضـلـ منـ أجلـهـ.

فـمعـارـكـ صـفـينـ اـنـتـهـتـ بـسـجـودـ المـطـالـبـ السـيـاسـيـةـ اـمـامـ مـحـرابـ الدـينـ المـزـيفـ.ـ بيـنـماـ ردـ عـلـىـ خـبـرـ خـروـجـ قـسـمـ مـقـاتـلـيـهـ إـلـىـ صـفـوفـ الـخـوارـجـ بـكـلـمـاتـ مـرـيـرـةـ:ـ «بـعـدـاـ لـهـ كـمـاـ بـعـدـ ثـمـودـ»^(٧٦).ـ لـقـدـ أـحـسـ بـالـوـحـدـةـ وـهـوـ فـيـ ذـرـةـ عـظـمـتـهـ،ـ اـذـ نـظـرـ وـهـوـ فـيـ مـرـكـزـ الـصـرـاعـ فـلـ يـجـدـ لـهـ مـعـيـنـاـ^(٧٧).

انـ مـفـارـقـاتـ الـحـيـاةـ الـمـتـنـاقـضـةـ ،ـ الـلـيـنـةـ بـالـمـعـانـةـ وـالـتـدـمـيرـ لـمـ تـحـصـلـ عـلـىـ تـعبـيرـهـ الـخـلـابـ فـيـ عـبـارـتـهـ الشـهـيرـةـ القـائـلـةـ:ـ «ـكـلـمـةـ حـقـ

^(٧٣) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨٨.

^(٧٤) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٢٣٤.

^(٧٥) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٤-٥، ص ١٩، ص ٦٨.

^(٧٦) نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٠٢.

^(٧٧) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٦٧.

يراد بها باطل»، بل وفي ذلك الخلاصة المأساوية الذي نفثتها روحه بعد ضربة ابن ملجم له عندما دوى صوته : «فرزت ورب الكعبة»!! أو لم يقل هو بان الف ضربة بالسيف أهون عليه من موتة على الفراش؟ غير ان ذلك مرتبط بشخصيته البطولية التي ستسهم لاحقاً برفعه الى مستوى انصاف الآلهة. أما في الواقع، فانه لم يفز بالسماء، بل فاز بذلك المركز الذي جعله الضحية الكبرى الأولى للطوباوية الثورية الاسلامية. لقد ناضل هو من أجل المثال الذي بدا له واضحاً جلياً كالبيتين والمرتبط بمفهوم الحق الالهي باعتباره قيمة مطلقة. وعلى الرغم من انه حاول ان يعطي لهذا الحق طابعاً ملموساً من خلال الطرح المحدد لمفاهيم القرآن الاجتماعية (وبما يضمن الوحدة الاجتماعية للأمة الاسلامية على أساس ومثل العدالة والمساواة، أو ما يمكن دعوته بأنسنته الغاية الالهية للوجود الانساني العابر) الا انه اصطدم بـ «انحراف» الواقع وتجاهله لهذه القيم. ولم يكن بامكان علي آنذاك ان يستوعب عمق كل الطابع التاريخي الموضوعي لتناقض المثال والواقع. الا ان هذا التناقض شق لنفسه الطريق الى وعيه.

لقد حدس هو في ذاته قوة المثال . ولهذا سعى شأن الرجال العظام الى ان يكون في تطابق مع ذاته المتعمقة في مجرى الصراع. فهو على يقين «من ربه وغير شبهة في دينه»^(٧٨). وانه ماحث الجماهير على طاعة الا وسبقهم اليها، ولا نهاب عن معصية الا وتناهى قبلهم عنها^(٧٩). وان مثله بين الجماهير ، كما عبر عن نفسه مرة، كمثل «السراج في الظلمة يستضيء بها من ولجها»^(٨٠).

٧٨) نفس المصدر السابق ، ج ١ ص ٦٠.

٧٩) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٩٠.

٨٠) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٢٧.

فالمارسة الاجتماعية أخذة في التعمق، بينما لم ير هو سوى طريق واحد للخلاص . فمن وثق بما ، كما يقول هو، لم يظمه^(٨١). ولم يظمه على من حرارة الصراع الاجتماعي، بقدر ما أحزن روحه جدب القيم الخالدة . وإذا كان هو في دعوه للجماهير يطالبها باعانته، انطلاقاً من أنه أولى الناس بالناس^(٨٢)، فان تيار الصراع الاجتماعي الذي دفعه الى قيادة السلطة لم يكن بالنسبة له «لمنافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام»^(٨٣). وحدد فهمه هذا ممارسته، التي أدت الى ان يقف في حالات عديدة بالضد من معسكته انطلاقاً من فهمه للمثال الاجتماعي - أخلاقي (الديني) الحق. فهو يريد الجماهير لله بينما تريده هي لنفسها^(٨٤). ولم يعن ذلك في الواقع سوى كونه يسعى من منطلق أوسع مقارنة باعتبارات المصالح العابرة ، الجزئية. ولهذا أصرَّ على انه لا يمكنه ان يخطو في اتجاه اصلاحهم بافساد نفسه^(٨٥). وليس هذا الا تعبيراً عن واقع التناقض القائم بين الامكانية والواقع، بين ما يمكن القيام به وبين ما ينبغي القيام به، بين الواقع والمثال.

لقد وقف هو أمام معضلة مستعصية على الحل. اذ ان ما يستطيع القيام به يتناقض مع كل مبادئه والمصالح الجذرية لمعسكته

(٨١) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٣٩.

(٨٢) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢٣١.

(٨٣) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٣.

(٨٤) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٣.

(٨٥) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٨.

كما استوعبها . وان ما ينبغي القيام به عصي على التنفيذ . فالمثالى الدينى - المثالى بانكساره على الواقع الاجتماعى الملموس (التاريخي) قد ظل معلقاً وبعيداً عن وسطه المباشر، المحيط به . ثم أولم يقل هو بان من ضيقه الأقرب أتى له الأبعد!!^(٨٦) وبغض النظر عما اذا قال هذه الكلمة عن نفسه ومعارضيه أم لا، فإنه يكون قد حذر أحد أسرار الصدفة التاريخية لحياته، والتي لا يمكن لها (الصدفة) الا ان تكون محببة للتاريخ باعتبارها أحد تجلياته الضرورية . لقد أضاعه الأقربون! ولم يتحول هو لهذا السبب الى رسول الثورة ، بقدر ما أصبح ضحيتها الأولى الكبرى . واما كان السياسي لا يرى في هذا «الأبعد» سوى امكانية وآفاق، بينما يعبر الشاعر عنا بمفهوم اللغز السحري، والموسيقى بمضمون غير واضح الشكل ، فان علياً أبرزه بموته . اذ حذر معسكته قائلًا ، بأنه انما كان هو جاراً جاورهم بدنـه، بينما سيعقبون منه جثة خلاء ، ساكنة بعد حراك وصامتة بعد نطق . وغداً سيرون أيامه ويكشف لهم عن سرائره وسيعرفون بعد خلو مكانه وقيام غيره مقامه^(٨٧) . ذلك التحذير الذي استكمله بعبارة القائلة ، بأنه بالأمس صاحبهم واليوم هو عبرة لهم وغداً مفارقهم^(٨٨) . فهو لم يع موته الا بوصفه المصير القاتل للجماعة، الذي لم يكن بالنسبة اليه كياناً ما قائماً بحد ذاته، او شيئاً ما يتتطابق مع القدر الالهي، بل نتيجة امكانية سيطرة «سفهاء الأمة وفجارها» . اي اولئك «الذين سيخذلون مال الله دولاً وعباده خولاً والصالحين حريراً

(٨٦) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٥.

(٨٧) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ٣٤.

(٨٨) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ٣٢.

والفاسين حزباً»^(٨٩). المصير الذي بدا له مرتبطاً وثيق الارتباط بالصعود الاموي للسلطة^(٩٠).

ان علياً من الشخصيات القلائل في تاريخ الاسلام ، التي شكل الدين بالنسبة لها أساس ومصدر وشكل قناعاتها الذاتية . غير ان الطابع المثالى والذاتي للتصورات الدينية ذو صفة تاريخية أيضاً. وملموسية هذه التاريخية بالنسبة لتصوراته واحكامه تقوم في انها قيلت وعبرت عن الواقع الاجتماعي في مرحلة لم يتحول فيها الاسلام بعد الى «ايديولوجية متسامية»، ولم تخترقه بعد اطروحات الخارج والمرجنة، ولا جدالات الشيعة وباطنياتها، وجدالات المعتزلة والأشعرية ولا تأملات الفلسفه وأسرار الصوفية. فقد أخضع علي ممارساته لاحكام الاسلام المباشرة، بينما شكل موقفه من «الحق المطلق» معيار ادراكه للحرية.

وهنا تجدر الاشارة الى ان افكاره حول حرية الارادة لا يلزم النظر اليها بصورة وحيدة الجانب . وبالذات الى العبارات الواردة في (نهج البلاغة). اي بصورة منعزلة عن المضمون العام لاحكمه وتصوراته. بل ينبغي النظر اليها بالارتباط مع ممارساته العملية أيضاً. فهو لم يسلك سلوك من يرى وراء كل حادثة ارادة الهيبة. رغم اننا نعثر على سبيل المثال، في معرض جداله مع معاوية، على فكرة يوحى مظهرها الخارجي بذلك. وبالاخص عندما يقول ، بان الله قد ابتنى احدهما بالآخر، بحيث أصبح كل منهما حجة على الآخر^(٩١).

(٨٩) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٢٠ .

(٩٠) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٨٣ - ١٨٤ ، ص ١٩٠ - ج ٢ ص ٥٤-٥٥ .
ص ٧٩، ج ١١، ص ١٢٥ .

(٩١) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١١٢ .

غير ان هذه الفكرة ومثيلاتها ليست الا جزءاً من موقف اكبر شمولية تجاه الحياة الدنيوية (الواقعية) والأخروية (أي نفيها الأخلاقي- الديني). فليست الارادة الالهية أو القدر هو ما يشكل مضمون استيعابه وأسلوب فهمه لمجريات الصراع الواقعى، بل انه سلك باتجاه التطابق مع المبادئ «الالهية». فهذا السعي هو سعي ارادى. واللاتطابق، الذى يوحى بالتناقض أحياناً في أحكامه بقصد هذه القضية أو تلك، ما هو الا انعكاس للتناقض (اللاتطابق) التاريخي الموضوعي بين الحرية والضرورة، بين المثال والواقع. فهو يؤكد على سبيل المثال ، في معرض رده على سؤال وجه اليه حول القدر قائلاً: «بانه طريق مظلم فلا تسلكه وبحر عميق فلا تتجوه، وسر الله فلا تتتكلفوه»^(٩٢). وفي مكان آخر يؤكد على انه «كفى بالأجل حارساً»^(٩٣). بينما رد على سؤال حول ما لو كان مسيره مع جيشه الى الشام بقضاء من الله وقدر، قائلاً : ويحك، لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً . ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد. ان الله أمر عباده تخيراً ونهام تحذيراً^(٩٤). ان هذه الأحكام العرضية الطابع، ظلت من حيث جوهرها خارج اطار نزعتي الخمول والتفاؤل. فهو لم يقف مكتوف الأيدي أمام الجور والظلم. اذ ما اختلفت دعوتان، كما قال مرة، الا وكانت احداهما ضلاللة^(٩٥). ولم تسوغ له مفاهيمه الاجتماعى- دينية ولا تراثه النضالى ان يلوذ بالصمت أمام الضلاللة. على العكس. الا ان التاريخ العربى- الاسلامى قد وضعه وحاصره في أشد اللحظات حراجة.

^(٩٢) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٦٩.

^(٩٣) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٧٣.

^(٩٤) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ١٧.

^(٩٥) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٤٣.

فمراحل الانعطاف التاريخي لا يمكنها الا ان تكون قاسية. انها تضع العسكر الاكثر ثورية امام قطبين - ذروة الانتصار او مأساة الهزيمة. الا ان علياً لم يكن بامكانه ان يتصور مصيره كجزء من مراحل التاريخ التراجيدية. ولهذا فهو لم ينظر الى المصير نظرته الى قوة غير محددة تسسيطر في الطبيعة والمجتمع، كما جرى ذلك في العصر القديم. ولا ان يتصوره من خلال نظراته الى الذات وتعمق عالمها الداخلي كما سيجري في العصر الحديث . فالحركة التاريخية والمرحلة التاريخية التي خلقتها، والتي مثل تيارها الاكثر ثورية ، لم تنضج بعد من أجل تنفيذ تلك الأفكار التي ظهرت عنده نفسه هواجس متعارضة وغامضة حولها. فقد نظر هو الى نفسه كجزء لا يتجزأ من حكمة الالهية.

فالله، كما أكد مراراً لم يخلق الانسان عبثاً^(٩٦). فالانسان هو ليس فقط مخلوق الله، بل والطرف الحيوي في البرهنة عليه. حيث تجد هذه البرهنة تعبيرها في العبر والحجج والأمثال . الا ان «الأمثال الالهية» لا تكشف عن نفسها باعتبارها كيانات قائمة بحد ذاتها. انها تكشف عن أجزاء تجلياتها في الكيان الانساني الوجودي . اي انها الصورة المرئية لعالم خفي ولكنه واضح ، بعيد ولكنه قريب، متوجه بنوره ولكنه يعمي البصر. وقد تضمنت هذه الأفكار موضوعياً، فكرة قيمة الحياة التي تحدد بطرفها المكمل ، اي الموت . فليست هناك من أهمية بعد في تصوراته لما وراء الطبيعة، باستثناء الله، الذي بيده مفاتيح الحياة والموت. واذا كان الله لم يخلق الانسان عبثاً، فان موته ليس بصدفة او نهاية فاجعة. فما الموت الا البوابة التي يمر منها

(٩٦) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٠.

الانسان الى العالم الآخر. وما الدنيا، كما قال هو مرة، الا دار ممر الى دار مقر^(٩٧). فمصير الانسان وكل ما هو قائم يمر من خلال الموت، بينما يتتحول الى الآخر الى ميزان تثقل كفتيه كل من الحياة الدنيا والآخرة فما بين أحدكم، كما خاطب مرة سامييه، وبين الجنة والنار الا الموت ان ينزل به^(٩٨). ولهذا السبب نستطيع ان نفهم لماذا اغار هذا الاهتمام البالغ لقضية الموت. فهو يوصي أتباعه بذكر الموت واقلال الغفلة عنه . فكيف يمكن اغفال ما لا يغفل عن الانسان؟ فالغد من اليوم قريب، وما أسرع السنين من العمر^(٩٩). ولهذا طالب بالاستعداد الدائم للموت، وان يكونوا كالقوم الذين صبح بهم فانتبهوا^(١٠٠). فللموت معنى . والحكمة في الخوف منه^(١٠١). فالموت هو حكمة الحياة، التي يقف على طرفيها الوجود الدنيوي والآخرين . فكل اقتراب من الأجل ما هو الا تعبير جديد عن الحكمة السهلة- المعقولة ، التي من المستغرب الا يفهمها الانسان. فاقتراح الأجل ليس الا الاستمرارية لـ « عبر» الماضين - القادمين وأثارهم. من هنا دعوته لرفض الجزء من الموت، بل ومواجهةه والالتقاء به لا عن طريق مفارقة الحياة كضد او كنافر او كعدو للبشر، بل بالتناغم مع شريعتها التي استبشرها الله في شخص محمد وقرأنه . فليست موسيقى الحياة سوى صوت الله على الأرض بنغمه القرآني، وليس أوتارها سوى الحق والخير والعدالة. اي تلك الأوتار التي لم يكن باستطاعتها ان تبدع آنذاك

٩٧) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٣٣.

٩٨) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٠.

٩٩) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٢٨.

١٠٠) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١١٠، ج ٢ ص ١٤٠.

١٠١) نفس المصدر السابق، ج ٢ ص ١٦ - ١٧.

سوى انقام المنسنة العلوية . فجوهر القضية يقوم في ان مقولتي الحياة والموت قد اختزلتا كل عناصر الصراع الاجتماعي الدائر حينذاك.

فإذا كانت التراجيديا هي نتاج الصراع الاجتماعي- تاريجي العصي على الحل والذي يظهر من خلال تطور الظاهرة (وفي الحالة المعنية ظاهرة تطور الدولة العربية- الاسلامية) التي تجد انعكاسها في نشاط الانسان الحر، والذي عادة ما يرافقه موت القيم والشخصية ذاتها (بفعل محاولتها بلوغ الحرية والمثال) ، فإن التناقض في احكامه بين الحياة الدنيوية والاخروية، بين الحياة والموت، ما هو الا تعبير عن هذه اللامكانية والعجز في تذليل الضرورة. وإذا كانت الحرية في احكامه أحياناً هي ما لا يتطابق مع المستقبل والبديل والحرية، بل مع الموت، فلأن الأخير بامكانه ان يكشف عن زوال كل ما هو قائم وكل ما هو مبني على القوة الغاشمة والخدعية والجور. ان تناقض الصراعات الاجتماعية يحصل هنا على انعكاسه المقلوب رأساً على عقب في تناقض مقولتي الحياة الدنيوية والاخروية. فدعوته للموت جعلته أقرب الى الحياة في مجال استيعاب شوانبها. وليس هذه المفارقة سوى نظرة مقلوبة الى ماينبغي ان يكون. فلقد كان من الصعب على علي ان ينظر الى الموت بوصفه التردیدة الحزينة في أغنية الحياة الصاخبة. فوحدة الحياة والموت لا يجزئها حكم القدر بل حکمة زوال ما هو عرضة للزوال.

ففي احدى خطبه حذر جماهيره قائلاً : الستم في مساكن من كان قبلكم أطول اعماراً وأبقى اثاراً وأبعد املاً وأعد عدداً وأكثف جنوداً. تعبدوا للدنيا . قد ضعفوا عنها بغير زاد مبلغ ولا ظهر قاطع

(راحلة أو دابة)، فهل بلغكم ان الدنيا ستحت لهم نفساً بفدية أو أعادتهم بمعونة... اتعظوا فيها بالذين قالوا : «من أشد منا قوة»، حملوا الى قبورهم فلا يدعون ركباناً وأنزلوا الأجداث فلا يدعون ضيفاناً»^(١٠٢). ففي هذه التصورات التشاورية لا يمكن اغفال رؤية انذار وادانة آفاق سيطرة الاتجاه الغاشم (الأموي). فالقوة عرضة للزوال ولا ينال المرء في هذه الحياة شيئاً الا بفارق آخر. وان كل ما يوحى بالحياة يمتلك نقائه^(١٠٣). اذ ليست هناك من سعادة دائمة على الأرض تماماً كما سبق للشاعر العربي العظيم ان قال :

الا كل شيء ما خلا الله باطل
وكل نعيم لا محالة زائل

ففي هذه الأحكام ، كما في أحكامه الأخرى لا يجري الابتعاد عن الحياة كمثل أسمى، بل كما هي موجودة في اتجاهية نزوعها نحو ما هو جاهلي . فعلي لا يزدرى الحياة. وعندما يؤكد على تفوق الحياة الأخرى و«زيادتها» مقارنة بتعاسة الحياة الدنيا ونقصانها، فليس ذلك الا الحصيلة اللاواعية لموت القيم وضعف امكانية تحقيق الأهداف التي سعى من أجل تحقيقها. ثم ان ازدراءه موجه ضد حياة أولئك الذين تحول الحياة عندهم الى مجموعة مصالح أنانية. اي تحول الى مایمكن دعوته بالتعبير المجسد للاستغلال الفاحش. ولهذا سار في خطى تلك التقاليد الانسانية العميقه التي تعى حقيقة وحدتها بالأسمى. اي كل ما يحدد بالضرورة البقاء الخالد للخالد، وبالتالي سمو الحق وفاعليته في الثواب والعقاب ولو بعد الموت. ولهذا فهو لم يقابل موته الا بوصفه فوزاً.

^(١٠٢) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠.

^(١٠٣) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ١٩٢، ج ٢ ص ٢٨٧ - ٢٩٠.

وقد فاز على بالفعل. ولكن ليس بالصيغة التي ترأت له، بل فاز في تحوله الى أحد المصادر ورموز وعي الذات العربي والاسلامي في الاطار التحريري - الانتفاضي منه خصوصاً. فتراجبيته السياسية هي انعكاس لطوباويته الثورية والنتيجة الحتمية لها. اي النتيجة الطبيعية لغياب امكانية تحقيق المثل التي دعا اليها، بفعل عدم نضج الظروف العامة حينذاك. فقد كان علي، حسب كلمات النبي محمد، «خشنأ في ذات الله»^(١٠٤). ولم تعن هذه الكلمة في معناها المعاصر سوى المبدئية الصارمة. وسوف يتبين الى هذا الجانب الكثير من المفكرين والمورخين المسلمين القدماء. ففي معرض تحليله وتحديده سياسة الامام علي، يشير ابن أبي الحديد، الى ان علياً كان «شديد السياسة خشنأ في ذات الله... احرق قوماً بالنار ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي، وقطع جماعة وصلب اخرين... فان سائس في الدنيا لم يبلغ فتكه ويطشه وانتقامه مبلغ العشر مما فعل عليه السلام في هذه الحروب بيده وأعوانه»^(١٠٥). اي حروب الجمل وصفين والنهرawan. فالى جانب سياسته الخشنة في ذات الله، اي مبدئيته، فإنه تميز أيضاً بحلمه وصفحه باعتبارهما الامتداد الضروري لهذه الخشونة. فقد كان هو، كما يكتب ابن أبي الحديد، «احلم الناس عن ذنب وأصفحهم عن سيء»^(١٠٦). وليس هذا التعارض الظاهري سوى التعبير العملي عن تناقض المثال والواقع. ولم يكن ذلك غانياً أيضاً عن رؤية المفكرين المسلمين القدماء. فان ابن أبي الحديد نفسه يشير وان بصورة وجلة، الى هذا التناقض. فهو

(١٠٤) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة، ج ١ ص ٤٤.

(١٠٥) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٤٤.

(١٠٦) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٤٠.

يؤكد على ان تدابير الامام علي كانت سليمة المحتوى، الا انه سعى دوماً الى ان تتطابق تدابيره بكل حذافيرها مع الشريعة. وبما ان من يعمل «بما يؤدي اليه اجتهاده ولا يقف مع ضوابط وقيود يمتنع لاجلها مما يرى الصلاح فيه، تكون أحواله الدنيوية الى الانتظام أقرب. ومن كان بخلاف ذلك تكون أحواله الدنيوية الى الانتشار أقرب»^(١٠٧).

بصيغة أخرى ان خشونة سياساته الصلبة قد عرّضته للهلاك. ومن الممكن ان يكون علي قد حدس ذلك بصورة خفية عندما قال كلماته الشهيرة: «سلوني قبل أن تفقدوني ، فلأننا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض»^(١٠٨). لقد تهشم هو تحت طرقات المصير التاريخي وتسامي. انه مثل الحركة التي أرادت الوقوف بوجه تيار الحياة «المنحرف» ولكن كجزء منه ومنها . وفي هذا يكمن مصدر تجده الدائم واعادة أدلجته من جانب الحركات الاجتماعية والسياسية القديمة والمعاصرة . فالحركات التي تستلهمه بوحى ايديولوجيتها العقائدية التقليدية أو المذهبية من خلال اضفاء قناع التقديس عليه مما يفرغ تاريخية مثاله الواقعى أو بتطويقه القسرى لما يخدم تكتيكاتها العملي المباشر لا تكشف في الواقع سوى عن عجزها عن ادراك حقيقته البسيطة والقائمة في ان علياً يلتعم كالشهاب لانه يحترق.

١٠٧) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٤٤.

١٠٨) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ، ج ٢ ص ١٣٠ .

الخاتمة

ان دعوى امتلاك ناصية الادراك الكامل للمكونات الوجودانية للتاريخ العربي الاسلامي لا تؤدي الا الى محاصرة الذات بمعضلات لا يمكن حلها دون الوقوع في تهافت منطقى وتناقضات أخلاقية لا تحصى. اذ سيكون من الملزم حينئذ اقناع الجميع بما لا يمكن الاشارة اليه. وذلك لأن المكونات الوجودانية الحية هي الخميرة التي لا تفترض شيئاً سوى شعور الاضطراب والتفاعل. والامام علي هو دون شك، أحد مكونات هذه الخميرة التي تفعل في الكيان العربي- الاسلامي .

فقد أبدع في مجمل كيانه التاريخي والروحي ما يمكن دعوته بـ «الاسلام العلوي» او اسلام الحق. ولهذا فهو ليس جزء من الماضي، بل الماضي كله. وهو ليس الماضي كله، بل الماضي الحق. وبهذا المعنى يمكن النظر اليه باعتباره ممثل الوحدة الاجتماعية الحقة، مما يجعله خلواً من المذهبية الضيقة.

فالاستعانت بالمطفلة بالماضي أيّاً كان مثالها لا تقلّ شرّاً عن الخيانة الدائمة له. وذلك بفعل جعلها الضمير رهينة الاحترابات

الصغرى والمصالح الزهيدة. بينما المهمة تقوم في الكشف عن «حقائق الباطن» التي مثلها الامام علي في حياته ومماته، وعن «روح المعاني» في قوله وفعله. وبالتالي ضرورة ايجاد الصلة الفعلية ونموذجها الممكن بين قوة مثاله وشخصيته الواقعية، اي نفيها الحقيقي في الفعل المعاصر.

بدلاً من المقدمة

يصنع التاريخ في لحظاته الحرجية أبطاله لكي يصنعوا له منعطفاً تمخضت به مرحلة جارية باتجاه مرحلة مطلوبة. والتاريخ ليس قدرأً سماوياً فهو كما اعتدنا على القول من صنع البشر. لكنهم يصنعونه وفق شروطه هو وليس وفق شروطهم. وإذا لم يكونوا على توافق مع تلك الشروط لم يقدروا على صنع شيء. لكن ارادة البشر تبقى دائماً فاعلة ومنفعلة في حضرة التاريخ مما يمنع من تصديق الجبرية التي ترى في الإنسان لعبة في يد الغيب مع انه كثيراً ما يبدو كذلك. ومن أبطال التاريخ من يصنع بطولته في مشاكلة مطالب التاريخ تضعه في موضع الخصومة لهذا الكائن الوهمي الشديد الجبروت. وقد اعتدنا على تسمية هكذا أبطال بانهم ساسة فاشلون وذلك لأنهم أصرروا على وضع ارادتهم مقابل ارادة التاريخ. وهذه هي الارادوية التي يتهم بها الواقعيون الطوباويين.. على ان تاريخ اي امة، اي جماعة، واي موطن هو مزيج من الواقعي والطوباوي/ اذ الواقعي، عندما نرهنه بلحظة تحول انعطافي، يستمد بعض محتوياته من الطوباوي، ولو أنه لكي يتوقعن يضطر الى التخلی عن جزء كبير من مكوناته البدنية يجدها عائقاً في طريق الوصول الى غایاته فتبقى للواقعي ساحتة وللطوباوي ساحتة و يصلنا التاريخ وهو يتربّع بين هذين الفراعنة.. ومن هنا يكون

التركيب المعقّد لكل سيررة تأريخية، وصعوبة فعل المؤرخ وهو يرصد الأحداث أو يفسرها.

كانت اليوطوبি�ا هي حظ الاسلام الأول في الطور المكي. ثم بدأت تنحسر مع بداية الطور البثري حيث بدأت الدولة. والدولة كانت، كما هي الآن، من حظ الواقعين الذين يملكون من فن السياسة ما يفتقر اليه الطوباوي الشبع بالقلبية الانسانية والذي يفهم مهمة الدولة كما عرفها المتكلمون المسلمين : «ارشاد الناس في معاشهم ومعادهم». يعني : مؤسسة خيرية يتتساوى الناس أمامها ويأخذون المشورة منها .. واكتملت الدولة بعد فتح مكة فانفرز الواقع عن الطوباوي وبدأت من ثم تلك المبارأة الطويلة الأمد في ساحة صنع التاريخ الاسلامي. وكانت ساحة الدولة هي الأطول يبدأ في تسيير الأحداث لكن يد المهزومين بعد الفتح ظلت ممدودة وفرضت ظلالها على الأحداث بل وساهمت في تكييفها وتلوينها. ولا مناص من الاقرار بالبطولة لكل من الغالب والمغلوب. لقد كان فاتح مصر عمرو بن العاص انتهازاً لا مبادياً. لكنه كان قائداً عسكرياً وادارياً عظيماً. ورجل دولة من طراز خاص. وهو أحد الصانعين الكبار لتاريخ الاسلام. وكان الخليفة الرابع علي بن أبي طالب سياسياً فاشلاً : لكنه ترك بصماته على جسد الاسلام بحيث لم يعد يمكننا الفصل بين تاريخه الشخصي وتاريخ هذا الجسد الحي. وهو بفشله الفاجع لم يساهم فقط في صنع الأحداث المتأخرة بل وفي صياغة اساطير التاريخ الاسلامي، ولكل تاريخ اساطيره التي يصنعاها أبناءه لتكون بدورها من عوامل تحفيزه الى مديات اكثر جنوحاً. وأسطورة علي كأنسورة الحكيم ياو : رفض الامبراطورية فجاءته الامبراطورية تتلمسه أن يحكمها. والحكيم يقود ولا يحكم. فدولته أقرب الى المؤسسة الخيرية منها الى الدولة. لكن كلاً من «الامام» علي «والحكيم» تاو علم الناس كيف ينظرون الى الحاكم : ذلك التعليم الذي التقى به المتصر

معاوية ليحكم على صاحبه بتهمة من «لَمْظِ النَّاسِ الْجَرَأَةُ عَلَى السُّلْطَانِ». وقد صدق. وكانت كما قال تجربة حكم قصيرة تذوقوها كما يتذوق الجائع لطعة عسل تبقى في لهاهه. ولما فقدوها صاروا يحنون اليها. ومن حنينهم اليها رفعوا السلاح على الواقعين وصبغوا تاريخ الخلافتين بالدم. وما يزالون حتى اليوم يحنون الى تلك الأيام التي تلحوظوا فيها الجرأة على السلطان قبل أن تفطمهم الجبرية كما سماها الجاحظ بل انهم كلما ثاروا أو انتفخوا عادوا الى تاريخهم يستنبطوه والى أبطالهم الفاشلين ليحاوروهم. وفي هذا المساق لا يفاجئك ان تعرف أن شعراً الثورة الدستورية في ايران والعراق أوائل هذا القرن أرسلوا برقيات تهنئة الى الحسين بانتصارهم على الشاه القاجاري وارغامه على اجراء انتخابات وتشريع دستور، وكأنهم بذلك يأخذون بثأره منبني أمية.

ان حضور البطولة الطوباوية في منعطفات التاريخ يوازي حضور الدولة. ومن هنا تتغير مكانة علي بن أبي طالب وأركانه الأربع. بل ومن هنا تتغير مكانة حركة المعارضة في الاسلام على أي صعيد كانت : ثقافة أم سياسة أم حرب. فهذا التاريخ الذي يقتبس في وعيانا ولا وعيينا هو صناعة مشتركة للحاكم والمعارض، للواقعي والطوباوي. ومثلاً اعتبرنا معاوية حاكم نموذجي فان معارضي معاوية نموذجيون في ساحتهم. بل ان ساحتهم تتسع مع تعاقب السنين وتراكم الذكريات لتشغل الفراغ الكبير في سِفر الحياة المفتوح.

من هذه الساحة الواسعة يكتب ميثم الجنابي تقييمه لتجربة علي بن أبي طالب بوصفه الضحية الأولى لليوطبيا الاسلامية. وليثم الجنابي على قرب عهده بهذا الميدان جولات في تاريخنا الثقافي والسياسي تضعه في طليعة المریدین الشجعان الذين أمسكوا دفة التاريخ بأيديهم في وقت مبكر من

نوعهم الفكري فاستوعبوا بعمق النظر ودقة المنهج وشرف القصد. والضابط لهذا كله عند ميثم استقلالية الباحث الذي لا يكتب داخل التوازنات ولا يتلوخ ارضاء قرائه بقدر ما يسعى الى استفزازهم وحملهم على التفكير خارج المسلمات الاعتقادية حتى يتوصلا الى تقييم عادل لتاريخهم وأبطالهم.. وميثم الجنابي مدرخ من أهل العدل يتحرى الانصاف فيما يكتب ويصدر في معالجته لقضايا التاريخ عن شعور عالي بالمسؤولية تجاه الحقيقة وتجاه الناس. وليس عليه اذا سها او اخطأ مادام يدرك ما بين الناس والحقيقة من وشانج. وكانت هذه من قديم مهنة أهل العدل / الباحثين عن الحقيقة لكي يخدموا بها الناس.

هادي العلوي

محتويات الكتاب

٥

مقدمة

الباب الأول

الامام علي وكونية الاسلام الروحية

■ الفصل الأول : «الغلاة» وتعبيرية المصير الوجданى .

■ الفصل الثاني : الامام علي في تعبيرية المصير التاريخي للفرق الاسلامية .

■ الفصل الثالث : التشيم : التسامي الروحي للشخصية الملوية .

الباب الثاني

التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية

٦٧

■ الفصل الأول : قوة المثال ومقارقات التاريخ
السلطوي .

٩٥

■ الفصل الثاني : مثال القوة ومقارقات المصير
السلطوي .

١٢٣

■ الفصل الثالث : الانتصار والهزيمة - المثال والواقع .

١٦٥

■ الخاتمة

١٦٧

■ بدلاً من المقدمة